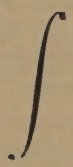
PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA



JULIO-SEPTIEMBRE
NUM. 35 1 9 5 3 VOL. 9.
M A D R I D

SUMARIO

Págs.

Jorge Ruiz de Santayana (1863-1952), por *José M.ª Alejandro, S. J.* ... 291
La esperanza: sus componentes afectivo y cognoscitivo, por *Jesús Muñoz, S. J.* ... 329

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

Concatenación mutua de los aspectos ontológico, psicológico y ético, sobre la personalidad, por *Juan Roig Gironella, S. J.* ... 347
La filosofía de las ciencias en Argentina, por *Alejandro Roldán, S. J.* 355

LIBROS ... 369

R. A. Knox: Enthusiasm.—*L. Creus Vidal:* Interrogantes sobre el continuo y el infinito matemático.—*G. A. Wetter:* Der dialektische Materialismus.—*N. I. Boussoulas:* L'être et la composition des mixtes dans le "Philèbe" de Platón.—*E. Neumann:* Ursprungsgeschichte des Bewusstseins.—*P. Burgelin:* La philosophie de l'existence de J. J. Rousseau.—*E. Gutwenger:* Wertphilosophie.—*H. Gouhier:* Le théâtre et l'existence.—*S. Scimè* Fondamento e valore del conoscere.—*B. K. Mallik:* Related multiplicity.—Estética: Atti del VII Convegno di Studi Filosofici Cristiani.—*M. F. Sciacca:* In spirito e verità.—*L. Stefanini:* Personalismo sociale.—*F. Olgiati:* I fondamenti della filosofia classica.—El peligro de la libertad intelectual.—*J. M. Schuster:* Philosophia Moralis.—*J. de Vries:* Lógica.—*D. Dubarle:* Optimisme devant le monde.—*A. Mitterer:* Dogma und Biologie der heiligen Familie.—*H. Schlötermann:* Vom Hellsehen.—*E. Utitz:* Caracterología.—*W. Keller:* El concepto positivo de existencia y la psicología.—*H. Delgado:* Introducción a la psicopatología.—*L. Salcedo, J. Iturrioz:* Lógica, Crítica, Metaphysica Generalis.—*A. De Waelhens:* La filosofía de Martin Heidegger.—*P. Chiodi:* L'ultimo Heidegger.—Symposion, Bd. III.—Bibliografía Filosofica Italiana, anno 1949.—Bibliografía Filosofica Italiana del 1900 al 1950.—*U. Spirito:* La vita come amore.—*St. Thomas d'Aquin:* Contra gentiles, livre III.—*Sto. Tomás de Aquino:* Suma contra los gentiles.—*A. Maceina:* Der Grossinquisitor, Geschichtsphilosophische Deutung der Legende Dostojewskijs.—*A. Muñoz Alonso:* Andamios para ideas.—*F. K. Hitti:* Historia de los árabes.—*R. Pardo:* Ensayo sobre los integrantes racionales.—*G. Schneeberger:* Kants Konception der Modalbegriffe.

REVISTAS. [Siglas, p. 432] ... 402

Introducción a la filosofía. Lógica. Criteriología. Filosofía de la Ciencia. Metafísica. Teología natural. Estética.

CRÓNICA ... 419
Libros recibidos ... 429

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN:—*J. Echarri, S. J.*, de la Facultad de Oña (Burgos).—*J. Hellín, S. J.*, de la Facultad de Chamartín (Madrid).—*N. González Caminero, S. J.*, de la Facultad de la Pontificia Universidad de Comillas (Santander).—*J. Roig Gironella*, S. J., de la Facultad de San Cugat (Barcelona).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN. — Originales, libros para recensión, revistas de canje, consultas:

Ramón Ceñal, S. J.—Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1953:

España	69
Extranjero	90
Número suelto	25
Número atrasado	30

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad:

Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid.

JORGE RUIZ DE SANTAYANA

(1863-1952)

I

En la noche del 26 al 27 de septiembre último, 1952, moría solitario en un asilo hospital de Roma, el que Steele Commanger, llamó "the spanish-born and Harvard-trained philosopher and poet, George Santayana" [1]. Y efectivamente, todo de cuanto de Jorge Ruiz de Santayana se puede decir, está exactamente condensado en la apretada y concisa frase del crítico norteamericano.

Muchos a la hora de su muerte se dieron cuenta de que se trataba de un español de dimensiones universales; otros se dieron cuenta de que no se trataba de una gloria estrictamente norteamericana. Impresionados por el descubrimiento se fijó la prensa en el españolismo del filósofo, dejando en la imprecisión su pensamiento e ideología, que se entregó al gran público bastante imprecisa y no poco adulterada. Sobre esa ideología daremos en estas líneas un primer avance, promesa de otros más detallados, pero que creemos de cierta urgencia para centrar brevemente con la máxima precisión posible la figura de Santayana dentro del campo de la filosofía sin fijarnos ahora en otros aspectos [2].

---

[1] H. Steele Commanger, *Living ideas in America*, pág. 201.

[2] No es de este lugar una reseña de la producción periodística con ocasión de la muerte de Santayana. El oleaje no dejó ver con la suficiente tersura la figura del filósofo que se entregó al público lastimosa e injustificadamente confusa y equívoca. Sólo recogeremos dos estudios, mesurados y ponderados de J. Pemartín, uno anterior a la muerte de Santayana: *Semblanza de George Santayana* (*Arbor*, núm. 47, t. XIV, nov. 1949, pág. 265) y otro con ocasión de la muerte del filósofo y que no es sino una repetición del anterior: *La filosofía de Jorge Santayana* (*Alcalá*, oct. 1952). Un poco anterior a la muerte de Santayana, pero publicado después de ella, hemos de mencionar el sucinto estudio, demasiado breve para el tema que toca, de J. Iriarte: *Jorge Ruiz de Santayana: el solitario de Monte Celio* (*Razón y Fe*, nov. 1952, página 292...). Hasta el momento es imposible hacer un ensayo de bibliografía sobre Santayana, ya porque la obra total del mismo es aún desconocida, ya porque se han dado a conocer detalles de la vida extraña del hombre, dejando en la penumbra al filósofo. De hecho el crítico norteamericano Herbert W. Schneider, en su obra *A History of American Philosophy*, le concede muy pocas páginas (págs. 210-215), y pocas líneas le concede E. Bréhier en su *Histoire de la Philosophie* (vol. II, pág. 1.106). En la novísima *Geschischte der Philosophie* (1952), de J. Hirschberger, Santayana,

Como en muchas publicaciones se habló largamente de la biografía de Santayana, no vamos a detenernos aquí en la narración de su *curriculum vitae* [3], contentándonos solamente con algunas indicaciones ambientales que nos preparen para conocer mejor al pensador; indicaciones que forman parte de la *circunstancia intelectual,* por lo menos *externa,* de nuestro pensador, y que determinan en parte el signo de su especulación filosófica y su valor literario.

Santayana se llama a sí mismo un *eraciné.* Madrileño de nacimiento, a los ocho años fué desenraizado de su patria, por una "desgraciada necesidad" escribía su padre. De hecho y permanentemente ya no volvió a España; "pero eso, escribe nuestro filósofo, implicó una terrible desheredación moral, un frío emocional e intelectual, un mezquino y práctico sentido de perspectiva y ambición que no hubiera encontrado en las complejas pasiones e intrigas del ambiente español. Desde el punto de vista de adquisición de conocimiento en la Boston *Latin School* y en el *Harvard College* no fué sólida ni completa. No lo hubieran sido tampoco en España, pero, no obstante, los retazos de cultura o ideas que hubiera podido asimilar hubiesen sido vitales, y el viento de la política o de la poesía los hubiera henchido y aliado a nociones del honor. Pero entonces habría sido otro hombre..." [4].

No sabemos si ese *otro hombre* hubiese sido del gusto de Santayana, pero su realidad de *eraciné* parece haberle dejado descontento con un vacío vital en el alma y en la mente. El calor hogareño y cultural de su

---

lo mismo que Josiah Royce, son preteridos. Existen, además, la obra de Irwing Edman *The philosophy of Santayana,* y los estudios de D. L. Murray, *A modern materialist: a study of the philosophy of G. Santayana,* y de G. W. Howgate, *George Santayana,* este último, a lo que creemos, absolutamente descentrado y equívoco.

[3] Santayana nos ha dejado escritos dos tomos autobiográficos: *Persons and Places,* traducido en Buenos Aires (1944) bajo el título *Personas y lugares* (nosotros citaremos esta traducción con la sigla *PL*), y *The midle Span,* también traducido en Buenos Aires (1946) con el título *En la mitad del camino,* y que nosotros citaremos con la sigla *MC.* Estos dos tomos, literariamente espléndidos, pasan por ser la mejor autobiografía escrita en los últimos años. Ateniéndonos a los datos informativos que nos han llegado, Santayana deja un tercer tomo autobiográfico inédito, que completa la narración bruscamente cortada en *The midle Span.* Nacido en Madrid (16-XII-1863), y pasados los primeros años en Avila con su padre, en 1872 se fué a los Estados Unidos para reunirse con su madre, que allí vivía con los hijos de su primer matrimonio. Se doctoró en la Universidad de Harvard en 1886, en la que fué profesor desde 1889 hasta 1911, interrumpiendo este largo período con algunos viajes a Europa, donde explicó cursos particulares: la Sorbona, Oxford, etc.... Hombre solitario y retraído, tan pronto como pudo desligarse de los compromisos oficiales que le ataban a la enseñanza en Harvard, dejó Norteamérica, y ya vivió siempre retirado en Roma, en el Hospital-Asilo de Santo Stéfano Rotondo, hasta que, en la noche del 26 de septiembre último, le sorprendió la muerte. En otra parte hablaremos de su "catolicismo" y de sus "declaraciones católicas" a la hora de su muerte.

[4] PL. pág. 19.

patria, huyó para siempre de él; tanto (y esto conviene tenerlo muy presente) que ni los libros españoles le eran conocidos [5].

Por otra parte, a pesar de haber vivido más de cuarenta años en Norteamérica, treinta de los cuales figurando como Profesor de una de sus más importantes Universidades, la de Harvard, y a pesar de tener sus medio-hermanos, los hijos del primer matrimonio de su madre, de sangre norteamericana, y de haber vivido su misma madre casi toda su vida en Norteamérica; tampoco enraizó Santayana en su patria de adopción. En su autobiografía se respira una indubitable reacción contra todo *lo yanquee*. Fué exactamente una planta inadaptada, sin poder de aclimatación, y pensaba siempre en la huída a Europa. Cuando de hecho sus medios económicos se lo permitieron, abandonó su cátedra de Boston (1912), se embarcó para Europa, y ya no volvió a Norteamérica. Es verdad que dijo de sí que si alguna vez había de ser citado, lo sería como escritor norteamericano. Pero esto había de ser por los años allí vividos y por la lengua que usó en sus obras. No ciertamente por empeños cordiales y simpatías que tuviese.

Estos hechos, dejaron indudable huella en Santayana. Reconoce él mismo un fondo de frialdad emocional y mental, que acentúa su indomable individualismo, y hace destacar vigorosamente el perfil de su fisonomía psicológica.

Tampoco en Europa se encariñó con nada. Alemania, que extasió por ejemplo al otro madrileño veinte años más joven, Ortega y Gasset, no dijo nada al espíritu de Santayana, y aún la atacó vigorosamente en alguna de sus obras. Sólo una marcada simpatía hacia Inglaterra (herencia de las simpatías de su padre y del ambiente español de aquellos años), puede descubrirse en su vida [6]. Al fin, lejos de todos, moría solitario en Roma.

Solitario. Esta es quizá la palabra que mejor dibuje a Santayana. A un fondo indolente [7], que le llevaba a un cierto gesto de antisociabilidad [8], añadía un ferviente deseo de *solitariedad*, no precisamente de soledad. El era un solitario. Y así como en el terreno de lo patrio era un *eraciné*, así lo fué en el terreno de lo intelectual: "el mundo intelectual de mi tiempo me desterraba intelectualmente. Era una Babel de falsos principios y ciegas ansias. Un jardín zoológico del espíritu; y yo no tenía ninguna gana de ser uno de los animales..." [9].

---

[5] PL., pág. 295-296.
[6] MC., pág. 29.
[7] MC., pág. 74.
[8] MC., pág. 25.
[9] MC., pág. 8, 55... Hablándonos de sus característicos e incontrolables mareos, dice esta significativa frase: "La característica de todas mis rachas de mala salud, y

No queremos decir con esto que el pensamiento filosófico de Santayana sea completamente autónomo. Al contrario, caerá bajo la dictadura implacable de su maestro James. Pero sí, estas circunstancias determinan ciertos matices que le dibujan como bastante distinto de su maestro.

Por esto mismo, no estará de más, el que señalemos otras *circunstancias* más íntimas que pudieron influir de alguna manera en su pensamiento, y que, sobre todo, pueden aclarar algo su contradictorio y paradójico "catolicismo", del que nos reservamos el hablar en otra ocasión.

De su abuelo materno, el andariego y errante D. José Borrás, nos dice su hijo que "fué deista, fervoroso discípulo de Rousseau y sospecho que masón..." [10].

Hablando asimismo Santayana de una carta de su madre, escrita en 1880 a su padre, en la que se alegraba de que el niño Jorge no tuviese aficiones castrenses, y en la que dice que si ella fuera hombre le "repugnaría menos ser verdugo que soldado..." y que esas "bárbaras costumbres espero que desaparecerán cuando no haya reyes ni deseos de conquistas, y cuando el hombre tenga el mundo por patria y a sus semejantes por hermanos..."; dice nuestro filósofo: "Repitiendo la parte de la carta que habla del verdugo y del soldado me dijo mi padre una vez: ¿En qué novela leería tu madre eso? Quizá estuviera en alguna novela, pero sospecho que las palabras podían proceder de los labios de su padre, o del libro de máximas de sabios, desde Confucio hasta Benjamín Francklin, que mi abuelo había reunido y publicado respirando el espíritu de Locke, Rousseau y *Nathan der Wieise*" [11].

Su padre, D. Agustín, abogado sin éxito, recogido en Avila cuando el niño Jorge tenía tres años, a la sombra de su alegre hermano D. Santiago, no respiraba aires distintos. "Hablando de Newman, dice su hijo, dijo una vez que no se explicaba por qué rompió con la iglesia anglicana. ¿Lo hizo por vestir una túnica de seda roja que rozara el suelo? Me costó bastante que reconociera que pudo haber sido sincero; pudo quizá serlo, si, como le dije, no dudó nunca de la sobrenatural autoridad de la Iglesia. Pero mi padre no tenía ninguna noción de la íntima inquietud de la fe que brota súbitamente de la desesperación. ¿No había leído nunca las *Confesiones* de su santo? ¿No era su lectura la natural continuación de la de las tragedias de Séneca?" [12].

Santayana, muy niño aún, oyó de boca de su padre no pocas citas de Lucrecio, y en los primeros años de su vida, Jorge vivió en un ambiente de indomable liberalismo creado por su padre, en el que no era el menos importante, su carácter antirreligioso. La religión la consideraba como una simulación [13]. "En mi padre se revelaba claramente la fuerza limitadora y desecadora de esa filosofía (el liberalismo), ayudada sin duda por la vejez; y yo me preguntaba cómo era posible que un espíritu tan penetrante respecto a hechos y personas, pudiera contentarse con insípidas teorías

---

especialmente del mareo del mar... Si yo hubiera podido alcanzar ese privilegio..., es posible que alegremente me habría hecho marino. Me gusta el agua en movimiento..., la concentrada humanidad y la sublime soledad del mar..." (PL., página 185). Aunque no sea propio de la finalidad de nuestro estudio, indicaremos que el tan traído texto sobre la soltería de Santayana (MC., pág. 171-174) se desorbita frecuentemente queriendo extraer del mismo unas "consecuencias católicas" que no tiene. Santayana se quedó soltero conscientemente por su *solitarismo*.

[10] PL., pág. 12.
[11] PL., pág. 37-38.
[12] PL., pág. 27.
[13] PL., pág. 31.

de segunda mano. La manía predominante era el anticlericalismo: el odio a la religión había adquirido todo el dogmatismo e intolerancia de la religión sin ninguna de sus ventajas...; el liberalismo de mi padre era el amargo liberalismo del pobre..." [14].

Estas influencias, no tuvieron una contrapartida en el influjo materno, cuando a los ocho años se reunió Jorge con su madre en Boston.

Doña Josefina Borrás, se parecía mucho ideológicamente a su segundo esposo. De ella dice su hijo, hablando del viaje que jovencita aún, hizo de Barcelona a Manila, y en el que tuvo por maestro a su padre don José: "Me gusta pensar que durante alguna de aquellas noches estrelladas o tardes lánguidas, bajo un toldo y mecida por el suave balanceo de un mar tropical, tuvo mi madre que embeberse en las máximas de virtud y filosofía a las cuales recurría siempre; máximas vulgares de "la ilustración", pero que tanto ella como su padre tomaban como verdades eternas. El *Ensayo sobre el hombre* de Pope, las contiene todas en epigramas coruscantes; y en esa forma oracular las concebía mi madre..." [15]. Santayana nos confiesa que tanto él como su hermana Susana, estuvieron separados de su madre por la cuestión religiosa. Eran demasiado religiosos, y chocaban con el deísmo y frialdad de su madre.

Sirvan estas notas preliminares, para ambientar al personaje. No creemos como creía Santayana, siguiendo fervorosamente a Taine, en la virtud creadora del *medio*. Pero es indudable que el *medio*, sobre todo en la materia virgen de los primeros años, deja un algo, indefinible si se quiere, pero que se acusa inevitablemente en el curso de la vida, y más en la vida intelectual.

II

Desde el punto de vista particular de estas líneas, la *circunstancia intelectual* de Santayana tiene un interés más inmediato y preciso.

Boston puritano y protestante, cuya gloria trina la forman James, Royce y Santayana, recogía en su seno, en su célebre *Latin School* y en su no menos célebre Universidad, una de las más importantes de Norteamérica, al joven español, que como veremos resultó uno de los alumnos predilectos de James, el profesor que por entonces brillaba en Harvard y a quien Santayana apellida un "genuine and vigorous romanticist".

"Mi padre no sabía qué hacer de mí... Me consideraba mi padre como un chico un poco retrasado mentalmente..." Hay que confesar que el juicio de don Miguel sobre su hijo era prematuro y absolutamente infundado. No fué un talento universal ciertamente. Reconociéndole en grado eminente un talento poético y un talento literario de primer orden,

[14] PL., pág. 297-298.
[15] PL., pág. 53.

en Santayana es difícil deslindar con precisión el talento de la intuición poética, la capacidad creadora intelectual de la creación literaria. Todavía es prematuro aventurar un juicio que fije su nivel filosófico definitivo. Con todo, tenemos la impresión de que Santayana es un James poetizado, revestido de espléndidos ropajes literarios. Un psicólogo pragmatista, más que un verdadero filósofo metafísico. Sus "esencias" de las que hablaremos más adelante, *son obra de imaginación*. Santayana es un caso típico de *intelectualización* de las inspiraciones poéticas. Se movía mejor en el mundo de lo impreciso, en *un mundo de sueños* (imagen predilecta de Santayana), que en el campo de lo preciso y exacto. En la *Latin School* presentó al fin una "mediana hoja de estudios", aunque él asimismo nos dice, que eso no fué óbice para que sus profesores le concedieran el primer puesto "porque entendieron mi vocación especulativa y mi comprensión de los grandes filósofos" [16]. También nos indica algunas deficiencias en varias materias de la Universidad, en la que señala "mis malos comienzos de estudiante", aunque esos malos comienzos los redimía un final glorioso. Su poco éxito en las matemáticas lo achaca a falta de método en los profesores [17].

Al hablar de la *circunstancia intelectual* de Santayana, hemos de fijarnos naturalmente, y de una manera principalísima, en los profesores que modelaron su pensamiento.

Su profesor de griego Louis Dyer, no precisamente por el griego, sino por su obra *Dioses de Grecia*, ejerció en Santayana "una gran influencia". Era una poderosa llamada al temperamento y talento poético de Santayana, que se hallaba a disgusto en la gramática y la prosodia griegas. Bajo el influjo de Dyer, nuestro filósofo-poeta descubrió su perfil filosófico. "*Bacantes*, nos dice, fué... una revelación. Allí estaba, antes de que la señalara Nietzsche, la inspiración dionisíaca explícitamente opuesta a la apolínea; y aunque mi tradición y modo de ser son más bien apolíneos, también sin titubear, acepto como divina la inspiración dionisíaca, que proviene del dios elemental, del caótico pero fértil seno de la naturaleza. Apolo es el dios de la medida, de la perfección del humanismo; es más civilizado, pero más superficial, y requiere condiciones más elevadas..." [18].

Con cierto humorismo, muy propio de Santayana, nos habla de otro de sus profesores, el de historia de la filosofía, "el viejo, dogmático, reumático y querelloso" Fanny Bowen. Fuera de la filosofía de William Hamilton, unos cuantos textos literalmente citados de Descartes, Leibniz y Spinoza (este último se escapaba a los alcances de Bowen), y unas cuantas invectivas contra Stuart Mill, del que el viejo

[16] PL., pág. 361.

[17] Tenía también especial dificultad para idiomas; su hoja de griego es mediana (PL., pág. 342). Tampoco dominó el alemán. En esto Santayana presenta un curioso contraste con Ortega.

[18] PL., pág. 342. Sin embargo, había mucho de dionisíaco en el temperamento mental de Santayana: su irracionalismo (PL., pág. 343).

Bowen dijo en una revista que era "un oscuro norteamericano" poco sacó Santayana de este su maestro, a no ser tiempo abundante para sus lecturas, y una cierta semilla de escepticismo filosófico-religioso..." y cuando dejaba caer sobre el pupitre con un gesto que era mezcla de repugnancia y de alivio, expresaba vividamente la mirada el espíritu en que las sectas religiosas se han refutado y denunciado siempre mutuamente" [19]. No olvidemos que Santayana se hallaba entonces en la edad espiritualmente plástica de los dieciséis a los veinte años.

Palmer, suave, dulce, "fuente de dulce razonabilidad" [20], fué de efectos más decisivos, aunque Santayana nos habla de "su influencia benigna". Impreciso en todo, no trataba "ni de descubrir ni de decidir nada final; la cuestión estaba en hacerse más culto y más inteligente. Entonces podría uno definir sus propios fines y principios..." Esta autonomía moral fué muy del gusto del joven discípulo y determinó una de sus notas más características [21]. No era un mero divagar escéptico en Palmer por los sistemas morales más diversos; algo mucho más hondo iban dejando en el espíritu de Santayana: "los métodos de exposición y crítica de Palmer, astutos y traicioneros como eran, me dieron una lección de dialéctica y me previnieron contra ella. Empecé a comprender que la fuerza convincente de la dialéctica es meramente verbal o ideal, y su aplicación a los hechos, e incluso a la evolución de las ideas, enteramente hipotética y desfiguradora. Si las ideas se crearan a sí mismas (cosa que no hacen) o se sucedieran una a otra en la mente o en la historia por derivación lógica (cosa que tampoco hacen) la evolución podría ser dialéctica; pero, tal como es, la dialéctica no hace sino echar al mar una red verbal que traza un dibujo sobre los peces sin atrapar ninguno. Es una ilusión óptica" [22].

Uno de los autores que leyó en la clase de Palmer fué al "varonil y violento" Hobbes. Santayana estaba organizando ya su "juego" filosófico (así lo llama él), y los "únicos fundamentos sólidos" para su "juego" se los proporcionó "el firme pero poco desarrollado materialismo de Hobbes, poderosamente sostenido por la psicología de Spinoza e inseguramente por la psicología médica de los primeros tiempos de James; a lo que se podría añadir el pasajero entusiasmo que en Alemania sentí por Schopenhauer... La "Voluntad" era en Schopenhauer un transparente símbolo mitológico del flujo de la materia. Entre ese sistema... y los de Spinoza y Lucrecio, había absoluta equivalencia..." [23]. En este cerco alentará ya para siempre el pensamiento de Santayana: remotamente Lucrecio, inmediatamente Hobbes, Spinoza y James, abrevarán su espíritu, admitiendo influjos secundarios de otros filósofos.

---

[19] PL., pág. 349.

[20] "Palmer era como un confesor que nunca se escandaliza del pecado ni desespera de los pecadores. De todo tiene que haber en la viña del Señor..." PL., página 351.

[21] PL., pág. 196: "La señora que muchos años después dijo que me envidiaba porque no tenía conciencia no dejó del todo de entenderme. Como mi madre, tengo un carácter firme; y no comprendo en qué peca una criatura racional al ser o hacer lo que fundamentalmente quiere ser o hacer..."

[22] "La dialéctica no me mostró su otra cara, la honesta, hasta muchos años después, cuando leí a Platón y conocí a Bertie Russell. Los lógicos honestos no aplican nunca la dialéctica a la historia, y a la cosmografía sólo la aplican en juego..." (PL., pág. 352). Nos dice Santayana que un sistema adquiere estabilidad lógica cuando es retrato de su autor, y que una filosofía radical y coherente no puede evolucionar. Sólo evoluciona aquella que carece de madurez, que se contradice a sí misma (ib.).

[23] PL., pág. 354.

Sin embargo, había en Harvard profesores "jóvenes" que revolucionaban (y hasta escandalizaban) el ambiente tradicional, puritano y un si es no es anquilosado y adocenado de Harvard.

Josiah Royce (1855-1916), fué un sembrador de escepticismo en la mente de Santayana: "era un hombre culto y tenía una mentalidad vigorosa, y siempre era provechoso, si no agradable, escucharle; no era agradable porque tenía una voz dura y un estilo pesado, pedante y lleno de repeticiones, y su monótona preocupación de su propio sistema resultaba insoportable. Con todo, el escucharle era provechoso porque su desconsolador descontento de toda idea posible abría vistas y perturbaba el dogmatismo demasiado fácil; mientras que la perversidad y futilidad de su dialéctica le acababa a uno de desanimar acerca de las grandes realidades y de las grandes posibilidades que hicieron que las mentalidades de los grandes filósofos fueran al mismo tiempo sublimes y sanas" [24].

Es muy difícil determinar la filiación del impreciso y complicado Royce. Está más o menos en la línea del idealismo trascendentalista de R. W. Emerson. Este filósofo pretendió un transcendentalismo en el sentido estrictamente kantiano, pero la verdad es que de Kant no le queda al transcendentalismo norteamericano más que el nombre. Royce puede denominarse un transcendentalista neorrealista por su vago y nebuloso y voluntarístico unificado "pensamiento universal". El, con otros realistas pragmatistas norteamericanos como A. K. Rogers, D. Drake, J. B. Pratt y el amigo de Santayana C. A. Strong, entre los cuales era citado por W. G. Muelder nuestro filósofo, crean o, por lo menos, ponen las bases de un realismo que se aproxima notoriamente al empiriocriticismo del neopositivismo vienés.

En Santayana no es extraña esta tendencia, habiendo sufrido el magisterio y la admiración de W. James. El pragmatista norteamericano pesa decisivamente en la mente de Santayana, como pesaba en la Universidad de Harvard. Médico antes que filósofo y metafísico, "se impacientaba con las cosas que no le gustaban en filosofía; su latente pragmatismo no se manifestaba más que en su embrión negativo, en forma de desprecio a todo lo remoto y presuntuoso" [25].

---

[24] PL., pág. 348. Sobre Josiah Royce véase Wim M. de Nier, Brescia, 1951. Filósofo oscurísimo. Su educación alemana bajo el magisterio de Lotze, le hizo navegar en su pseudoidealismo que en definitiva va a caer en el realismo pragmatista de James.

[25] PL., pág. 344. James rechazaba todo lo remoto y presuntuoso, pero "conservaba el primitivo sentimiento de que *puede ser* que la muerte nos abra nuevos mundos, pero no los que las religiones predicen, sino algo a la vez nuevo y natural; conservaba también el primitivo sentimiento de que *puede ser* que los espíritus invisibles floten a nuestro alrededor, y de que repentinamente nos hagan daño o nos ayuden. Spencer era intolerable en cuanto a excluir estas posibilidades..." (ibid.)

James le explicó a Santayana la filosofía de Taine, particularmente la obra *De l'inteligence,* de la que no le quedó, dice él, "ningún consciente residuo intelectual". Ya veremos que no es del todo exacta esta afirmación. Más impresión le hicieron las explicaciones sobre Herbert Spencer, que "no me enseñó nada. Estaba conforme con él en su naturalismo o materialismo". Le repugnaba, como a James, la "escandalosa vaguedad" de las ideas de Spencer, su teoría evolutiva al maestro y al discípulo le parecía una maraña de palabras, de vagas generalidades, que podían ser sugerentes e ingeniosas, pero que carecían totalmente de valor como "causas" o "leyes" de acontecimientos.

Con todo, Santayana, octogenario ya, reconoce que en algunas sugerencias de Spencer, ante las que se detenía James "porque le faltaba aliento en la argumentación", vió él las primeras insinuaciones de sus "esencias". Las cosas pasan de lo indefinido a lo definido, dice Spencer, y comentó Santayana: "Este disparo intencionado... contenía una insinuación de mis "esencias". Las formas son infinitas en número y cada una de ellas es perfectamente concreta. Indudablemente el radical empirismo de James me sirvió de guía en esta cuestión. También me sirvió el nominalismo de Berkeley" [26].

"Con William James, nos dice Santayana en sincera confesión intelectual, estudié también a Locke, Berkeley y Hume, y al estudiarlos encontré tanta honesta humanidad en los textos como en el maestro, y no creo que fuí impermeable al ingenio y a la sabiduría de ninguno de ellos..." [27].

La confesión es importante. Hume, empapaba la mente de Santayana [28], y determinaba en parte una de sus características. Hume, de hecho, oscurecía los horizontes metafísicos de Santayana, que se volvía decididamente al materialismo de Hobbes, como antes dijimos.

Mas si James ponía los fundamentos definitivos, Royce daba forma al pensamiento de Santayana con Spinoza: "no intentaré describir aquí las muchas lecciones que aprendí estudiando a Spinoza, lecciones que en varios aspectos pusieron los cimientos de mi filosofía" [29].

Santayana se enfrascó en el estudio de Spinoza, pero en un estudio directo y personal, yendo directamente al original, en sus *ipsissima verba,* al menos en los pasajes culminantes, orientado tanto por las explicaciones de Royce, como por la

---

[26] PL., pág. 345, nota.
[27] PL., pág. 353; MC., pág. 15.
[28] "A quien menos apreció fué a Hume; pero Palmer dijo una vez que yo lo llevaba en los huesos..." (PL., pág. 353.)
[29] PL., pág. 347.

obra del spinoziano F. Pollock que le sirvió de guía y de estímulo. La adoración por el filósofo de Amsterdam, perduró durante toda la vida de Santayana: "Considero a Spinoza como el único filósofo moderno que está en la línea de la física ortodoxa, la línea que empieza con Tales y culmina, en la filosofía griega, con Demócrito. La física ortodoxa debe inspirar y servir de sostén a la ética ortodoxa; y quizá la principal fuente de mi entusiasmo por Spinoza ha sido la magnífica claridad de su ortodoxia sobre este punto. La moral es algo natural. Surge y varía, no sólo psicológicamente, sino también prescriptiva y justamente, con la naturaleza de la criatura cuya moral es..." [20].

Para la determinación del perfil intelectual de Jorge Santayana, es de capitalísima importancia la filosofía de Spinoza. El problema filosófico-religioso, que, si hemos de creerle, precisamente en el aspecto religioso, constituía una verdadera obsesión en Santayana; encontró un perfecto planeamiento y solución definitiva en el racionalismo dogmático de Spinoza. La filosofía del holandés, que Leibniz apellidó de *philosophia pessimae notae,* se acomodaba perfectamente a la mentalidad del español.

Spinoza, partiendo de su concepto de *substantia* llegaba a la identificación panteísta de la *natura naturans* (Dios) con la *natura naturata* (el mundo). Y al descubrir como únicos atributos atendibles por el filósofo de esa substancia única y a la vez idénticos con ella la *extensión* y el *pensamiento,* llegaba a la conclusión monista de que todo lo extenso es a la vez pensante, y todo lo que piensa es a la vez extenso. Para Josiah Royce todo esto era "demasiado materialista" como nos dice su discípulo; pero para éste era un descubrimiento definitivo. El materialismo poco desarrollado de Hobbes, encontraba la vía filosófica perfecta en la metafísica de Spinoza.

Sobre todo encontró Santayana en Spinoza una sistematización racional para su preocupación religiosa [21]. Aparte de que la ética spinoziana es típicamente racionalista, incluye y proclama la omnímoda y total libertad de filosofar en contra de toda religión, y en el fondo último de Spinoza, temperamento propenso a la entrega mística. se compaginan perfectamente la admiración estética de un culto como contemplación estética, y la carencia de todo dogma estricto y coercitivo de la libertad absoluta de filosofar. Santayana está en esta línea. No hemos de detenernos expresamente en este estudio, en el aspecto religioso de Santayana. Diremos que su apasionada admiración por el culto católico, estaba vacía totalmente de toda fe. En sus años mozos, cuando estaba metido integralmente en las obras de Hobbes y Spinoza, escribía Santayana bellas poesías en las que se hablaba de la "fe". Entonces se refería aún a la "fe católica", que después cambió definitivamente por la "fe en la existencia". Tampoco olvidemos lo que nos dice en *The midle Span*: "Yo había hecho una paz privada con todas las religiones y filosofías" [22].

---

[20] PL., pág. 348.

[21] Como ya dijimos, en otro lugar hablaremos del complejo problema religioso de Santayana. Adelantémonos a declarar que la *preocupación* de la que él nos habla hay que entenderla analógicamente. Se trata de una preocupación estética de alto interés para el poeta Santayana.

[22] MC., pág. 221; PL., pág. 343. Recordemos que todo lo que tocaba a Spinoza

En este boceto previo de la fisonomía intelectual de Jorge Santayana, no es posible dejar de hablar de sus lecturas de Lucrecio, su gran poeta-filósofo, y con el cual estableció los primeros contactos, niño aún, a través de las citas de su padre. El joven estudiante de Harvard, se abismó en el poeta materialista: "Leí a Lucrecio en una edición de bolsillo, sin notas, que me regaló un amigo... No comprendía el texto, encontraba muchas palabras nuevas y tenía que seguir porque leí a ratos perdidos o en los tranvías. Pero el sentido general era obvio y aprendí de memoria trozos largos..." [33].

Lucrecio iba cerrando a Santayana en el puro determinismo de la materia. Las teorías físicas o biológicas de Lucrecio podrían ser falsas, pero "me parecían instructivas..., servía para disipar la noción de que haya algo que sea no-natural o milagroso. Si la teoría sugerida era falsa, otra no menos naturalista sería cierta..." [34]

Santayana tomaba posiciones definitivas, y que no había de abandonar ya nunca. En su cerebro no iban quedando más que estalactitas de dura materia. Conviene tener esto presente, para no desviarnos, al calibrar su talla y valer filosóficos, por las irisaciones poéticas con que supo revestirlas. No nos queda la menor duda del crudo materialismo (él lo llamaba aún naturalismo) en que alentaba Santayana, al leer este ensayo de apología de Lucrecio: "Me hizo reir en comentaristas pedantes, que Lucrecio abandonaba su atomismo siempre que se sentía poético, y que se contradijo a sí mismo al invocar a Venus cuando Epicúreo afirma que los dioses no se ocupan de los asuntos humanos. Lucrecio pudo, por el contrario, haber invocado perfectamente a Júpiter o al Destino (como lo invoca constantemente Leopardi), porque Destino, Júpiter o Venus son nombres de todo o de parte de la vida de la naturaleza. Cuando se comprenden simbólicamente estos apelativos, como los comprendían los antiguos, no hay incompatibilidad entre ellos. No eran fenomenalistas pasmados, pero sabían que nuestros sentidos, no menos que nuestra poesía o que nuestros mitos, visten en imágenes humanas el múltiple proceso de la materia. Mediante esos ocultos procesos vivieron, y ante ellos temblaron, y la promesa y la potencialidad de esos procesos intentaron profetizar. La antigua sustancia plástica de todos los dioses era la materia..." [35].

Basten por el momento estas notas, pues hemos de volver sobre ello. Añadamos como característica personalísima de Santayana, determinan-

---

constituía para Santayana "un gran festín" (MC., pág. 18), y que las explicaciones que en Alemania recibió de Paulsen completaron su admiración y conocimiento por el filósofo holandés (ib., pág. 13).

[33] PL., pág. 340-341.

[34] "... y en mí se infiltró una presunción que ha llegado a ser uno de mis primeros principios: no que una determinada filosofía llamada naturalismo deba ser cierta *a priori*, sino que la naturaleza fija la norma de la naturalidad. El mundo más milagroso, si fuera real, sometería a su propio hábito a la mente dócil y probaría que los milagros eran—como son en los Evangelios—los acontecimientos más ordinarios e inteligibles..." (PL., pág. 341.)

[35] PL., pág. 341.

te de su fisonomía intelectual, que profesó una filosofía tranquila. No fué un militante, sino un contemplativo. Solitario y extraño en todo, meditó en solitario toda su vida. Cortés en todo, no pretende debelar ni conquistar. Tampoco le gustan los efectismos. "Mi filosofía, escribió, no tiene nada de desafío". Respeta, pero es implacable con quien se cruza en su camino. Desde su eminencia escéptica y solitaria lo contempla todo, desde una concepción del hombre y de la vida de las más desesperanzadas que hayan brotado en el mundo del pensamiento [36].

III

Acabamos de indicar las irisaciones poéticas de Santayana. Al estudiar su pensamiento filosófico hay que tenerlas muy presentes.

Nuestro filósofo, de innegable talento poético y literario, produce siempre, al querer fijar en él nuestra mirada, un inevitable astigmatismo, que impide por una parte fijar exactamente sus perfiles estrictamente filosóficos, y por otra facilita la desviación de su estudio. A veces de la impresión de que su alto nivel literario y su aguda hiperestesia poética forman un halo de falsa luz filosófica, que no deja ver el verdadero pensamiento. Salvando las distancias, naturalmente, no es ajeno a este lugar el recuerdo de Platón que con sus *mitos,* producto de su genio poético y literario, ha dejado en eterna sombra la verdadera realidad filosófica el núcleo central de su sistema: las *ideas.*

Santayana admitía un raro confusionismo entre la poesía y la filosofía, sin casi delimitación visible de fronteras. "Mario", el coprotagonista de la poco afortunada novela de Santayana *The last Puritan* (un católico latino y epicúreo a lo Santayana), decía: "Lo malo que tenéis los filósofos es que equivocáis vuestra vocación. Debéis ser poetas". Irwin Edman, el primero que trató de reducir a orden el pensamiento filosófico de Santayana, nos dice: "No es casualidad que Santayana comenzase con versos su carrera de escritor". Y José Pemartín, comentando en un ponderado y preciso estudio titulado *Semblanza de George Santayana* estos testimonios, añade oportunamente: "El sentido poético de la obra de Santayana trasciende de toda ella. Es uno de sus grandes atractivos y un resorte profundo de su cohesión íntima" [37].

---

[36] Herbert W. Schneider, *A History of American Philosophy,* pág. 431.

[37] *Arbor,* 14 (1949), pág. 264. En su *Preface to Realms of Being,* nos asegura Santayana que todo discurso mental tiene una significación más o menos poética; y en la misma línea hay que poner lo que nos dice sobre el carácter idolátrico de la metafísica (*Realms of Being,* pág. 197). Con ocasión de la muerte de Santayana se aireó este párrafo suyo: "En la filosofía misma los razonamientos y las investigaciones culminan en la intuición, es decir, en una firme contemplación de todas las cosas según su orden y valor. Tal contemplación es de tipo imaginativo y no puede alcanzarla nadie que no haya ensanchado su espíritu y amansado su corazón. El fi-

En el complejo mundo de ideas de Santayana, hay que tener muy presente esta dualidad, para no equivocarnos. Es muy posible, nosotros así lo creemos, que sus *esencias* no son más que un reflejo poético, la protesta del poeta contra la filosofía del pensador materialista. Una protesta inconsistente e ineficaz.

No vamos a detenernos en enumerar las obras salidas de la fértil y bien tallada pluma de Santayana. Ya se han hecho algunos ensayos de agrupación total, por ejemplo, en esta misma revista [38], y la hecha con especial cuidado, y hasta ahora la más completa y ordenada entre nosotros por J. Pemartín [39]. Mas ni todas están traducidas al castellano, y las que lo fueron lo fueron en la Argentina, ni existe hasta el presente que sepamos, ni aún en lengua inglesa, un *Opera Omnia* que nos permita una mirada total y definitiva sobre la producción total poético-filosófica de Santayana.

Desde el punto de vista estrictamente filosófico, sí nos interesa destacar algunas, por las aclaraciones que el mismo Santayana nos proporciona.

En 1888 volvía a Norteamérica Santayana de su viaje de estudios por Europa, e inmediatamente se puso bajo las órdenes de Royce para preparar su tesis doctoral. Su simpatía por Schopenhauer, el filósofo alemán que mejor conocía, le indujeron a escogerlo como objeto de su disertación. Mas Royce, que conocía mejor a Lotze, le propuso un cambio con este filósofo, que aceptó el doctorado. Santayana hizo una "apagada tesis"... "Lotze nació muerto, y he olvidado ya todo lo que tuve que leer y meditar sobre él" [40]. Lo importante para nuestro caso es, que durante la intensa lectura de las obras de Lotze, alternó seminarios semanales con James y Royce, en los que James le leyó el manuscrito de sus *Principios de Psicología*, y Royce leyó la *Phaenomenologie des Geistes* de Hegel... "*La Phaenomenologie* de Hegel me gustó y me movió a planear mi *Vida de la razón*..." [41], la obra fundamental de Santayana. Volvía de Europa con ideas definitivas como veremos; mas se lamenta Santayana después de los seminarios "hegelianos" de Royce, de no haberse metido más a fondo con el idealista alemán, no por lo que le atrajese su "dialéctica sofistería", sino por las luces históricas y críticas que proyecta a su paso...: "Con eso hubiera soldado mi propia doctrina en los comienzos de mi carrera, cosa que apenas he tenido ocasión de hacer

---

lósofo que llegue a ella es, por el momento, un poeta. Y el poeta que dirige su apasionada imaginación hacia el orden de todas las cosas o hacia algo que se refiere al conjunto es, por el momento, un filósofo..."

[38] PENSAMIENTO, vol. 9 (1953), pág. 140.

[39] ALCALÁ, octubre, 1952. La traducción es aún muy parcial, y al menos que se haya hecho últimamente, falta la traducción de las obras fundamentales filosóficas.

[40] MC., p. 214.

[41] MC., p. 214.

al fin. Mi caballo de guerra no habría quedado tan ciego y tan oculto bajo sus arneses" [42].

Pero su *Life of Reason* empezó a fraguarse durante las lecciones de Filosofía de la Historia, que en Harvard dió Santayana en sus primeros años de *Instructor*, en un clima ideológico en el que le llamaban enérgicamente la filosofía de Platón, y la *Etica* y la *Política* de Aristóteles. (Cfr. nota 54.)

Más curioso es lo que nos cuenta sobre otra de sus primeras obra, *The sense of Beauty* (1896): "Yo era una especie de poeta, sentía la arquitectura y las demás artes y conocía varios idiomas; mi especialidad podía ser, pues, la "estética". Muy bien; aunque no tenía ni tengo una noción clara de lo que la "estética" pueda ser, me comprometí a dictar un curso sobre esta materia... Lo dicté durante uno o dos años y después escribí su sustancia en un librito: *El sentido de la belleza*" [43]. "Mi supuesto curso de "Estética" cumplió sus fines y también los cumplió mi librito" (ibíd.). Nótese que *The sense of Beauty* pasa por ser la *Summa* estética de Jorge Santayana.

El carácter retraído e inexorablemente independiente, enemigo de los reglamentos disciplinares de un centro de estudio, antisocial e incomunicativo por temperamento, hacían que nuestro filósofo ansiase la hora de su liberación de Harvard. Los formulismos y protocolos oficiales ahogaban al "hombre" Santayana. Al fin, independiente también económicamente, se liberaba de Harvard y de Norteamérica, "el profesor había muerto, pero el hombre revivió, y habló en vez del profesor..." De estas que podemos apellidar "conversaciones de liberación", y fueron las conferencias que pronunció a su llegada a Europa emancipado ya "de la fiscalización oficial y de las pretensiones profesionales", salieron varias de sus importantes obras: *Egotism in German Philosophy* (1905), *Soliloquies in England and other soliloquies* (1921), y *Character and Opinion in the United States*. Aparte las que más adelante diremos, dejemos registradas *Wind of doctrine* (1913), *Platonism ant spiritual Life* (1927), *Three philosophical Poets* (1910), *Some turns of thought in modern Philosophy* (1933). *Dialogues in Limbo* (1925), etc...

IV

Vengamos ya a exponer siquiera sumariamente tanto el método como el complejo pensamiento filosófico de Santayana. Complejo pensamiento tanto por lo asistemático del mismo, como por la ingerencia permanente de la imaginación poética. La contemplación filosófica, esencialmente intuitiva y no discursiva, es esencialmente imaginativa, según Santayana. Al llegar a ese punto el filósofo se confunde con el poeta. Y los peores momentos de ese poeta son aquellos en que intenta ser puramente filósofo y logra serlo, aclara Santayana. Algo se respira en esa mentalidad de los seminarios hegelianos de Royce.

[42] MC., p. 214.
[43] MC., p. 219.

En este clima ideológico se comprende perfectamente su obra *Three Philosophical Poets* (Dante, Lucrecio y Goethe), en los que Santayana encontró la expresión suprema y definitiva de su mundo interior.

No puede negarse un altísimo valor poético a la filosofía. Las audacias a veces sublimes del entendimiento humano, son en sí mismo poéticas. Pero es equivocado confundir los métodos y los modos. Y más si esa confusión proviene como en Santayana del "asesinato" bergsoniano de la inteligencia humana ("M. Bergson had killed intellectualism") para recluirse en una intuición, efectivamente muy *imaginativa,* pero que no sirve en filosofía. (Cfr. nota 37.)

Porque, en efecto, Santayana es un *irracionalista.* En líneas anteriores ya le oímos emitir su duro juicio sobre el valor de la dialéctica: ... "una red verbal que traza un dibujo sobre los peces sin atrapar ninguno. Es una ilusión óptica...". La "dialéctica" a la que se refiere Santayana es ni más ni menos que el *Opus intellectus* "asesinado" por Bergson; ese conocimiento no solo ajeno a la verdadera realidad filosófica, sino desfigurador de la misma. En *The Realm of Matter* nos proporciona Santayana un apartado en el capítulo I, que titula el *carácter idolátrico de la metafísica,* en el que la Metafísica queda reducida a un juego gramatical, lógico o de pura fantasía. Las ideas son indispensables como *medium,* como también lo es el lenguaje en las ciencias; y estamos atados a esos modos congénitos de expresión. Mas la Metafísica es eso: una proyección de las limitaciones y las creaciones del pensamiento en el reino de la materia [44].

Tenemos un testimonio más claro aún y decisivo. Unas breves frases de Santayana, en parte anteriormente transcritas, nos dejan entrever el proceso de su irracionalismo; "...cuando a los dieciséis y hasta a los veinte años decía "fe", me refería a la fe católica; y cuando ahora opongo la "fe" a la razón me refiero a la fe en la existencia y en el orden de la naturaleza, a la fe en las suposiciones que inevitablemente se hacen en la vida cotidiana; pero veo, mucho más claramente que en mi juventud, que la razón pura, la razón que no se basa en postulados y presuposiciones irracionales, es totalmente impotente. No es "humosa" "ni vaga"; es, por el contrario, matemáticamente precisa, pero abstracta y está en el aire.

En lo que yo pensaba cuando hablaba de "conocimiento" era en el sentido común y en la ciencia de aquel tiempo (Santayana habla a los ochenta años de sus años de estudiante) que en realidad. y sin ningún sentido crítico, se basaban en la

---

[44] "Much restraint, and some desillusion, may enable a man to entretain ideas without believing them to describe any matter of fact: such ideas will be avowedly mere terms of grammar, logic, or fancy... They may still be indispensable as a medium, as some language is indispensable to science... To attempt to impose such modes of intuition or expresion, as if they were obligatory tenets, is metaphysics: a projection of the constraints or the creations of thought into the realm of matter..." *The Realm of Matter,* en la obra *Realms of Being* (que designaremos con la sigla *RB*), p. 197. Cfr. p. 826.

fe animal y en la presunción empírica, y que yo, que respiraba solipsismo, podía instantáneamente convertir en sueño, por no decir en pesadilla...[45].

Por donde se ve que el perfil apolíneo de Santayana, admitía ciertas protuberancias incontrolables del irracionalista perfil dionisíaco. Es por otra parte necesario atender a esta característica del pensamiento de Santayana, pues nos lo sitúa ya en un campo suficientemente bien definido, y explica el carácter complejo y asistemático de toda su obra.

V

La primera fase positiva del pensamiento filosófico de Jorge Santayana, es su *materialismo*. La palabra no admite atenuaciones, y está exenta de todo equívoco. Tampoco la destruye el pretendido platonismo de las "esencias".

A su vuelta de Europa a los Estados Unidos, Santayana, aun admitiendo que su estancia en Alemania había constituído un "juvenil derroche de oportunidades", tenía ya posiciones totales y absolutas sobre el *naturalismo*, como él llama al materialismo.

Después de su curso con Paulsen sobre la ética griega y Spinoza, Santayana hallaba la forma definitiva de su pensamiento: "En las dos materias me ayudó a fijar para siempre mis opiniones. La ética griega proporcionaba admirablemente lo que faltaba a Spinoza: una visión viril, militar y orgánica de la vida humana, para mantener a la cósmica y religiosa imaginación de Spinoza en el lugar moral que le correspondía. Los griegos sabían lo que era tener patria... Reconocían heroicamente lo que Spinoza no reconocía más que descriptivamente o pietísticamente: que el poder de la naturaleza excede infinitamente del de cada una de sus partes y acaba destruyéndolo. Los griegos se salvaron así de la repugnancia sin condenarse a la pequeñez... Así se fijaron mis convicciones naturalistas, que revelaban los verdaderos antecedentes, la verdadera y segura base del valor humano, de la razón humana y de la humana imaginación, que podía llenar *ad libitum* el primer plano con sus creaciones políticas y poéticas. Los griegos y Spinoza... combinaban las dos percepciones que para mí eran esenciales: el naturalismo (materialismo) respecto al origen y a la historia de la humanidad, y de la fidelidad, en sentimiento moral, a la inspiración de la razón mediante la cual la mente humana concibe la verdad y la eternidad y participa idealmente de ellas..." [46].

Es innegable la lógica de Santayana al declinar de la base materialista de la humanidad y de la historia, hasta una moral autónoma y materialista.

En lugar de cualquier elucubración, sus afirmaciones tienen un valor más decisivo, y son condensaciones vigorosas de su obra sistemá-

[45] PL., p. 343.

tica *The Realm of Matter*. Copiemos algunas: "Yo materialista, cínico y *Tory* (conservador) en filosofía, nunca soñé en rebelarme contra el despotismo de la naturaleza y aceptaba el tener pies, por feos e insuficientes que fueran, porque no tenerlos hubiera sido mucho peor. Pero en cuanto a los zapatos, mantengo y estoy dispuesto a seguir manteniendo un espíritu libre... De la misma manera creo, por obligación y satíricamente, en la existencia de este mundo absurdo; pero en cuanto a la existencia de un mundo mejor, o las ocultas razones de éste, soy incrédulo, o mejor dicho, críticamente escéptico; porque no es difícil ver los motivos familiares que llevan a los hombres a inventar esos mitos. Contemplo, pues, sonriendo, los zapatos de tacón alto de las mujeres y las zapatillas forradas de piel para inválidos... Eso son también todos los sistemas filosóficos, todos los lenguajes lógicos y todas las alegorías e imágenes de impresiones..." [47]. Ya es clásico, hablando de Santayana, citar la frase por él estampada en la última de sus obras *Dominations and Powers*: "La forma más brutal del naturalismo es el materialismo, y yo he confesado repetidas veces que soy un materialista..." Ni conviene olvidar la amalgama que Santayana hacía del catolicismo (el "suyo") con el materialismo, como en otra ocasión tendremos oportunidad de exponer.

Al presentar el materialismo de este *materialista inteligente*, como a sí mismo se apellidó Santayana, siempre ha sido dicho que se trataba de un materialismo de un *nuevo tipo* [48]. Fuera de una expresión literaria más fina, el materialismo de Santayana no tiene nada de nuevo tipo. Es más, lo mismo que en toda su obra, no vemos en este aspecto de la misma, una verdadera originalidad.

Santayana, es un discípulo ciego, a pesar de todos sus independentismos, de William James, que no intentó poner atenuantes a su materialismo. Escéptico en psicología, fisiólogo antes que psicólogo, James sostiene, por ejemplo, que la volición representa una excepción en la sucesión mecánica del cosmos. Su misma teoría de la verdad, lo más característico del pensamiento jamesiano, es una teoría fisiológica y anatómica, pero que poco o nada tiene de filosófica, de verdadera *teoría del conocimiento*. Ni podía ser de otra manera, al afirmarnos James, con el gesto del más rígido materialista, que el cerebro es el órgano del pensamiento, ya que los centros nerviosos del cerebro tienen una función específica: la *acción inteligente*. Consecuentemente las ideas *universales* no se reducen a más que una acción simultánea de un determinado número de circunvoluciones cerebrales. Esta capacidad de acción simultánea es una especie de nimbo que rodea las experiencias particulares de las imágenes limitadas, y facilita las significaciones universales.

---

[46] MC., pp. 14-15. Sobre su moral autónoma y acomodaticia, creada por el medio, véase PL., p. 56.

[47] MC., pp. 217-218.

[48] "It exposes the crux of what is to all purposes a novel type of materialism..." (N. Y. Times al presentar la obra *The Realm of Matter*). Más adelante tendremos ocasión de insistir en este punto de la filosofía de Santayana.

James jamás pudo elevarse a las alturas de un concepto estrictamente universal, aunque su postremo escepticismo demostró lo insatisfecho que quedaba al fin del fisiologismo materialista.

No creemos que Santayana rebasó los límites de su maestro. Hubo solamente las inevitables diferencias, originadas del diferente temperamento del maestro y del discípulo: James fisiólogo, y Santayana poeta.

En sus primeros sonetos juveniles ya encerraba Santayana la tesis de que "se podía encontrar una solución madura en la obediencia a la materia" a los grandes problemas de la filosofía [49]. No es, pues, extraño que en las pocas líneas que hasta ahora han dedicado algunos historiadores de la filosofía a Santayana [50], lo clasifiquen entre los *neorrealistas* norteamericanos. Entendiendo por *neorrealismo,* el neomaterialismo jamesiano, relativista-pragmatístico.

"Existe un prejuicio en algunos medios, dice Santayana, contra la palabra Materia... La Materia parece una depravación para el moralista amargo, porque con frecuencia es la Materia algo enojoso y ocasión de imperfección o conflicto entre las cosas. Mas desde un punto de vista más amplio la Materia es un bien, ya que ella es el principio de la existencia; ella contiene en su potencialidad todas las cosas, y por eso es la condición de todas sus excelencias y perfecciones posibles.

En Metafísica, con toda la dificultad contra la Materia, no consiste en que ésta sea una cosa mala y depravada; sino que es una cosa superflua, incognoscible; mas aún, inexistente. Yo pude haber evitado con toda facilidad ciertos antagonismos, sólo con haber dado a la Materia un nombre más elegante y conforme con la moda, y hablar del reino de los acontecimientos, del espacio-tiempo, o de la evolución... Pude haber llamado al reino de la Materia simplemente naturaleza. Pero naturaleza, acontecimiento, espacio-tiempo y aun evolución (cuando ésta significa simple cambio), son términos exclusivamente indicativos, sin contenido de análisis ontológico... Si hubiese evitado la palabra Materia, en tal efugio hubiese habido una especie de traición, no precisamente contra la Materia misma, ya que siendo desconocida en su esencia íntima, puede ser representada como imagen del sentido o del pensamiento, como "ídolo" o como "diablo"... Hubiese sido una traición al espíritu, a la verdad, a la esencia..." [51].

---

[49] "Un poco de trabajo manual o de ejercicio físico es siempre un intermedio agradable... nos devuelve al reino de la materia, que es la verdadera matriz del espíritu..." (PL., p. 267). Cfr. *The idea of Christ in the Gospels* (ver esp.), p. 89.

[50] Ya indicamos más arriba que algunos novísimos historiadores de la filosofía silencian totalmente a Santayana. La afirmación de Tucker, según el cual Santayana, James y Royce forman el grupo más capaz en filosofía, no sólo en Norteméricat sino en el mundo entero, hay que acogerla con una abierta y benemérita sonrisa de condescendiente simpatía.

[51] "There is a prejudice in some quarters against the word Matter, even where the thing and all its uses are most honoured. Matter seems an evil to the sour moralist because it is often untoward, and an occasion of imperfection or conflit in things. But if he took a wider view matter would seem a good to him, because it is the principle of existence; it is all things in their potentiality, and therefore the condition of all their excellence or possible perfection. In metaphysics, however, the objection to

Las palabras de nuestro filósofo están muy lejos de todo equívoco. Prescindiendo de otras dificultades de orden emocional o afectivo que puedan oponerse a la aceptación de *flux of matter* como fundamento de toda especulación filosófica; desde el punto de vista estrictamente especulativo, no ve Santayana más que dos clases de dificultades: "La escéptica y empírica, basada en el hecho de que la materia no es un dato inmediato de la intuición, y la científica y lógica, basada en la sospecha de que cualquier particular idea de materia pueda ser inepta e inadecuada para expresar su verdadera naturaleza. Estas dos clases de objeciones son entre sí contradictorias: una condena la materia, porque no es objeto de una sensación humana, mientras que la otra la condena por ser solamente una idea... La primera objeción (la materia en sí misma algo perteneciente a la experiencia) puede ser despreciada de una vez como vana y sofística, porque anula aquella fe animal o aquel sentido común, que es el origen del arte y de la ciencia...

Queda la segunda dificultad, a saber, la sospecha o la clara percepción de que cualquier particular descripción de la materia, por ejemplo la de Demócrito o la de Descartes, es o inadecuada o mixtificada. Por supuesto que toda humana noción de materia es completamente inadecuada..." Santayana admite la realidad, y la diversidad de definiciones inadecuadas; mas esa diversidad no le preocupa. Parte del aserto que la materia es algo dinámico y no pictórico, y esa *dynamis* es inabordable por una definición. Habrá quizá que recurrir a la poesía para hallar una fórmula definitiva [52]. Por su parte se afirma en estas posiciones claras y terminantes:

a) desde el punto de vista de nuestra investigación, el *reino de la materia* es el campo de toda acción;

---

matter is not that matter is evil, but that it is superfluous, unknowable, or even non-existent; and I might easily have avoided certain antagonisms by giving to matter a more fashionable name and speaking instead of the realm of events or of space-time or of evolution. I might even taken refuge in that half-poetical language to which I am not disinclined, and might have called the realm of matter simply nature. Bat nature, events, space-time, and even evolution... are indicative terms, containing no ontological analysis... If, then, in thurning to the study of existence I had avoided the word matter, there would have been a sort of treason in that subterfuge. I do not mean treason so much to matter itself, because the intrinsic essence of matter being unknown, it may be figured almost indifferently by any image of sense or thougth, as by "the gods" or "the devil"... I mean rather treason to spirit, to truth, to essence..." (*The Real of Matter*. Preface, RB., pp. 183-184). "Metaphysicians and moralists will look down on matter as something gross and dead" (ib., p. 187).

[52] "If any poet ever felt the life of nature in its truth, irrepressible, many-sided, here flaming up savagely, there helplessly dying down, that poet was Lucretius, whose naterialism was unqualified..." (ib. RB., p. 188). Santayana rozaba el idealismo a que arrastra el materialismo, ya que éste resulta lógicamente impensable. El que ese idealismo se llame poesía, no afecta al problema.

b) desde el punto de vista de sus orígenes, el *reino de la materia* es la matriz y la causa de todo: es la naturaleza, el origen, es la madre universal de todas las cosas [53].

No es nuestro intento detenernos en puntos determinados de la filosofía de Santayana, y sí nos interesa por el momento dar una visión de conjunto, al menos, en sus puntos principales. Por eso no nos detendremos más detalladamente en este materialismo del filósofo. Mas como es el fundamento de todo su pensamiento, añadiremos algunas líneas que lo sistematicen.

Tomando de Spinoza el determinismo férreo, y de James la fidelidad materialista de la experiencia sensible, Santayana asentó el principio de que la materia es el único agente causal, la *única causa*. Lógicamente admitió como la única explicación aceptable de los hechos el *mecanismo puro*. Como se ve, nada nuevo esencialmente en el orden de las ideas.

Con estas bases, la conciencia se constituye por reflejos de lo que pasa en el cuerpo, es un eco de las sensaciones. Siguiendo a James, la conciencia no era para Santayana, sino la simple referencia de lo que acontecía en la materia organizada del cuerpo sensitivo. Al preguntarse James si existía la conciencia, respondía que entre las cosas físicas y las mentales o la conciencia no podía establecerse una diferencia sustancial; existe solamente una diferencia accidental: la que va de lo exterior a lo interior. Lo mismo creemos que admitía Santayana, como asimismo creemos que en psicología no salió de los límites de un espeso pragmatismo.

Y... sin embargo, el cerco era demasiado duro y rígido. Y ya que la especulación filosófica escéptica y materialista no le daba una solución total a sus exigencias íntimas, ya que en él había además de un discípulo del fisiólogo James, un poeta; Santayana se salió por el mundo de los valores ideales, por *su reino de las esencias*. Aparentemente, sólo aparentemente (apariencia que ha motivado su pretendido platonismo) se escapaba del materialismo inflexible. La razón ya no parecía un producto mecánico de las cosas; y la vida del hombre plantea ciertas exigencias, exige cierto ajustamiento al ideal, mientras que el ideal exige el ajustamiento a las condiciones familiares. Se trata de un circuito que se encierra en la pura naturaleza, y que en Santayana no puede tener más que un sentido materialista. Estos dos mundos aparentes los desarrolló Santayana en dos series de obras, las más importantes suyas, series que intituló *The life of Reason* y *Realms of Being*. Mas nos apresuramos a decir que Santayana en lo íntimo de su complejo pensamiento, no sobrepasó realmente con su serie *Realms of Being* el nominalismo pragmatista de James. Si le dió en cambio, más flexibilidad, más altura literaria, lo revistió de cierto empaque poético: "Yo era una especie de poeta..."

VI

Lo anteriormente expuesto nos sitúa en un punto de vista justo para poder apreciar la obra de Santayana.

---

[53] "The real of matter, then, from the point of view of our discovery of it, is the field of action: it is essentially dynamic and not pictorial... From the point of view of origins, therefore, the real of matter is the matrix an the source of everything: it is nature, the sphere of genesis, the universal mother..." (ib. RB., p. 189).

The Life of Reason or the phases of the human progress, puede considerarse como la obra central de Santayana. Obra de su plena madurez mental, escrita entre 1905 y 1906 cuando su autor acababa de cruzar el meridiano áureo de los cuarenta años, comprende una serie de volúmenes en los que se va explicando el desarrollo histórico de la "Razón" humana; y son: *Reason and common sense, R. in society, R. in religion, R. in Art, R. in Science.*

El subtítulo de la obra ("the phases of the human progress") nos aparta de toda tentación de interpretar la "Razón" de Santayana en un sentido kantiano. A su espíritu esencialmente pragmatista; a un Santayana que, aun a pesar suyo, es una víctima del positivismo a lo Taine, a quien tanto consciente o inconscientemente copió, sobre todo en la tesis *del hombre víctima del medio;* Kant no podía decirle mucho, mejor dicho, nada, lo mismo que el crudo sujetivismo alemán. Kant y el sujetivismo alemán lo rechazó de punta a cabo en su obra *Egotism* (sujetivismo) *in German Philosophy* (1915). Tenemos que plegarnos más a la realidad ante la obra *The Life of Reason.*

Es bastante difícil aproximarse a la idea que de "Razón" tenía Santayana, y las definiciones que nos da son bastante nebulosas.

Por lo que ya anteriormente dejamos escrito deducimos que pudieran distinguirse dos clases de "Razón" según Santayana: una que pudiéramos llamar *lógica,* que pretende *racionalizar* sus mismos fundamentos y supuestos. Esta, para nuestro filósofo, es totalmente impotente para explicar el dinamismo del desarrollo humano. Se trata de una "Razón" estática, ajena por una parte al *flux of matter,* en el que se manifiesta la fuerza de la vida; y por otra parte incapaz de controlar racionalmente ese mismo perseverante y vital *río de materia.* Esta "Razón" en la que se fundan tantas filosofías equivocadas, no nos sirve.

Mas hay otra "Razón" que se basa "en postulados y presuposiciones irracionales". Esta sí es poderosa; y aunque en sí misma no es "humosa ni vaga" es abstracta (?) y está en el aire, nos dice Santayana, aunque a la vez es matemáticamente precisa. Esta "Razón" es vital, y su dinamismo y expansión vitales son y explican el progreso humano. Exactamente hablando, no podríamos afirmar que la "Razón" no resultase ser un "opus imaginationis", porque nos dice Santayana que los griegos, por tener imaginación sana, fueron los que mejor realizaron la vida de la razón. Es curiosa la coincidencia al menos nominal, con la "razón vital" orteguiana.

Santayana llama a veces a esa "Razón" con el bergsoniano apelativo de "impulso vital"; y este "impulso vital" es algo así como la manifestación "de la vida animal del hombre en el seno de la naturaleza".

Parece que según eso la "Razón" es ni más ni menos que la fuerza primitiva y brutal del instinto de la vida. O si no es esa fuerza brutal y primitiva, es una fuerza armonizadora de todo el complejo de los instintos primitivos y animales existentes en el hombre. Esa fuerza primitiva, armonizada y orientada por la "Razón" hacia la ficción religiosa, es lo que Santayana llama *animal faith,* que constituye un verdadero *leit motiv* en toda su obra, y a la que dedicó no pocas páginas.

En unas líneas de su artículo *Brief history of my opinions,* nos aclara poéticamente el concepto de "Razón" al decirnos que "es una armonía de la vida interna con la verdad y el destino". Es decir, una fuerza armonizadora de las pasiones (energías primitivas) y sus posibilidades exteriores. De esa armonía resultará como primer fruto el progreso, en orden al bienestar posible del hombre en esta vida. Santayana propende hacia un "epicureísmo" tanto moral como intelectual (MC. p. 247; PL. p. 265)).

Dentro de esta oscuridad conceptual sobre la "Razón", se palpa el abultado nervio bergsoniano del "élan vital". No olvidemos que Bergson es hermano de leche de Santayana en el pragmatismo, y que entre los dos hay notables afinidades poéticas y literarias. Como Bergson rechaza Santayana un entendimiento, una "Razón" estabilizadora y deformadora de la fluyente realidad, que sólo puede producir *conceptos-símbolo,* pero de ninguna manera puede aprehender la realidad misma. Por eso la "Razón" de Santayana tiene mucho, o *in re* muchísimo, aunque *in modo* existan diferencias, de la "intuición" bergsoniana, aquella especie de simpatía intelectual o coincidencia simpática por la que llegamos a la intimidad del ser, y llegamos a sentir inmediatamente el palpitar de la vida. Consiguientemente vemos en la fuerza evolutiva y creadora ("Evolution creatrice") del "élan vital" una reproducción muy parecida, y metodológicamente muy próxima, al desarrollo de la "Razón" de Santayana.

Ni tampoco hemos de olvidar el sentido *relativista* de la "Razón". Por una parte, la "Razón" queda vinculada a la vida, es un impulso vital consecuente y armonizador, pero siempre en relación con la misma vida, en realidad con las pasiones que trata de controlar y armonizar. Mas por otra parte, la misma mentalidad pragmatística y escéptica de Santayana, tiene que encerrarse en un campo de puro relativismo. Su concepción sobre la naturaleza del quehacer filosófico, parte de un fondo rígidamente relativista. Porque para nuestro pensador el filósofo no es más que un *intérprete de ideales* (?); de él no pueden esperarse ya creaciones; la edad de crear ha pasado. *La Vida de la Razón* no viene a ser más que una *interpretación.* Y si nos preguntamos qué valor objetivo

tiene, nos responderá Santayana que el que le da la "Razón" misma. Quizá esa pregunta no tiene sentido en su filosofía. Nos explicaremos, al hablar de su original mundo de las "esencias" [54].

Nos es imposible detenernos en el detalle de la ingente obra de Santayana, aunque para calibrar su *situación filosófica* basta con lo dicho. El detalle no nos interesa tanto, para dar un boceto de su personalidad filosófica; reconociendo por otra parte que muchas de sus páginas, desglosadas de los fundamentos filosóficos que las avalana sean magníficas. Pero tenemos que huir de la funesta moda de juzgar las ideas por el ropaje con que se las presenta. Tal sistema produce muchos *mitos filosóficos*.

La obra pues, como dejamos dicho, se divide en cinco volúmenes, según los cinco estadios de la "Razón". "Esta sugestiva exposición del progreso humano, dice H. W. Schneider, resulta de una combinación de la ética aristotélica con la fenomenología de Hegel... No es original, pero es católica (?), sistemática y elegante, como sólo puede hacerlo un profesor de Filosofía..." [55].

El primer volumen, *Reason and Common Sense*, es teóricamente el volumen base de toda la serie. En él "expone Santayana la psicología de James como un análisis de la experiencia. Explica cómo el *flux* (*la corriente del conocimiento* de James) está organizado bajo *concreciones* inteligibles (objetos), por la actividad selectiva y discriminadora del *intent* o sea, del interés o voluntad (la *inteligencia* o *sagacidad* de James)" [56].

Unas "concreciones" (objetos) basadas en la *asociación por contigüidad* producen el conocimiento de los objetos físicos; mientras que otras "concreciones" basadas en la *asociación por semejanza* producen las ideas o términos del discurso. De aquí que el conocimiento tenga dos órdenes distintos: el orden *físico*, por el que se descubren las "concreciones" u objetos de la existencia; y el orden *dialéctico*, el de la clarificación de las ideas, valores y objetos del "intent" (deseo o voluntad).

Según Santayana existen además las que él llama "*concretions in discourse*" que ocasionalmente apellida el *establo de las esencias* ("stable of essences"), y que se distinguen claramente tanto del flujo de la experiencia ("flux of experence"), como de la física existencia.

La *vida de la razón*, a través de esta epistemología que no rebasa los

---

[54] Según Santayana fueron los griegos los que mejor realizaron *la vida de la razón*, ya que tenía una imaginación perfectamente sana. Esa salud imaginaba fué el fundamento de la filosofía de Santayana; y el estudio sistemático que bajo la dirección de Harry Jackson hizo en Cambridge de Platón y Aristóteles (1896), le confirmó en su punto de vista. Las explicaciones de Jackson no cambiaron en nada el positivismo materialista de Santayana, pero le enseñaron a extraer de los griegos la salud imaginativa de la fuerza de la vida. Entonces, nos dice él mismo, se consideró maduro para escribir su *Vida de la Razón*.

[55] HERBERT W. SCHENEIDER, *A History of American Phylosophy*, p. 412. Es desconcertante la afirmación de Schneider de que *The Life of Reason* es *católica*. El eterno equívoco que acompaña siempre la figura de Santayana.

[56] SCHENEIDER, o. c., p. 412.

límites del positivismo a lo Taine (de quien tantas cosas parece haber tomado Santayana, a pesar de que nos avisa haber olvidado cuanto de él había leído), al tomar formas concretas (concreciones objetivas), toma cuerpo en instituciones tales como la *sociedad* (vol. II), la *religión* (vol. III), el *arte* (vol. IV) y la *ciencia* (vol. V). Cada una de estas instituciones exhibe un mismo como patrón de vida que en la experiencia individual.

Sería largo e innecesario detenernos en recorrer las a veces espléndidas descripciones de Santayana en cada una de estas instituciones. Mas sí conviene tener presente, que según el filósofo, hay que distinguir tres fases principales en el progreso de la *vida de la razón;* una fase *prerracional,* en la que la *vida* es dominada y dirigida por el natural impulso del instinto, del deseo o de la costumbre; la fase *racional,* en la que la vida es controlada por la expresión consciente, la clarificación y la objetivación de esos impulsos; y por fin, una tercera fase *postracional* en la que la vida queda subordinada al libre juego de la conciencia y la imaginación. Santayana en su obra va desarrollando estas tres fases de la *vida de la razón* en la *sociedad,* en la *religión,* en el *arte* y en la *ciencia.*

Y ¿la filosofía? Es muy posible que para Santayana sea un producto del libre juego de la imaginación. En estos difíciles y primeros contactos que establecemos con el pensamiento complejo de Santayana, nos atrevemos a decir, que la filosofía sigue más o menos la misma ruta. Y dentro de ese estadio postracional y relativista, la filosofía disfruta de una cierta *autonomía vital.* Los sistemas filosóficos brotan como *mapas de la acción* o como productos de la *fe animal.* En este sentido la filosofía si por un lado está en la fase postracional, parece nacer necesariamente en la prerracional. Es más bien dionisíaca que apolínea, siguiendo la nomenclatura de Santayana.

Por esta *autonomía vital* de la filosofía, creemos haber entendido que la *Vida de la Razón* en el hombre, forma un mundo aparte dentro del desarrollo general de la *vida.* Los sistemas filosóficos vendrían a dar según esto, forma concreta a la vida del hombre, que se realizaría conforme a los *tres patrones de reflexión,* llamémosles así, fundamentales: *espacio pictórico, tiempo sentimental* y *psicología literaria.* Santayana alienta necesariamente en una filosofía de tipo imaginativo. La imaginación es la gran facultad del hombre. Esto nos prepara para llegar al nervio último de su obra *Realms of Being.*

No podemos cerrar este apartado sin destacar el inflexible *naturalismo* de Santayana. En su *Vida de la Razón* no hay paso para lo sobrenatural. En otro estudio dedicado a la religiosidad de Santayana explicaremos más detalladamente esta observación. Bástenos por ahora traducir unas frases suyas aparecidas en un ensayo,

The Genteel Tradition at Bay y que nos revelan el fondo rígidamente naturalista de *The Life of Reason*:

"Una imparcial reflexión sobre las cosas últimas tiende a purificar, sin condenarlas, todas las pasiones naturales, porque siendo naturales son asimismo inevitables y en sí mismas inocentes, al mismo tiempo que siendo *solamente* naturales, son todas relativas, y en algún sentido, vanas...

La espiritualidad es una especie de retorno a la inocencia... de los pájaros y los niños. La experiencia del mundo pudo haber complicado el cuadro, pero no enturbió la visión... Aunque el entendimiento en sus actos de dominio de los sucesos naturalmente se proyecta a los intereses de la supervivencia del hombre; sin embargo, el mismo entendimiento le desliga de semejante servidumbre... y desde su principio es especulativo e imparcial en su punto de vista, y no cree un latrocinio tomar como propio el punto de vista de Dios, de la verdad, de lo eterno..." [57].

VII

La otra gran serie estrictamente filosófica de Santayana es la intitulada *Realms of Being* [58]. En ella recoge el autor diversas obras aparecidas en diferentes fechas, pero todas conspiran a expresar el *mundo de las esencias* que señala la segunda importante etapa del pensamiento de Santayana. No se trata de una simple compilación. Hay nuevos prólogos, tanto al comienzo de toda la obra, como al comienzo de cada una de las obras particulares que la integran. De manera que por esos prólogos y los epílogos que añade, la obra *Realms of Being* tiene una unidad propia y específica.

La componen *The Realm of Essence*, aparecida en 1927; *The Realm of Matter*, de la que ya hemos sucintamente hablado y aparecida en 1929; *The Realm of Truth*, en 1938; y *The Realm of Spirit*, en 1940.

Antes de hablar del mundo de las "esencias" de Santayana, para centrarnos en un punto de vista real, que nos aparte del peligro de las falsas apreciaciones, recordemos el pasaje de su autobiografía, en el que incidentalmente nos da la esencia de eso que se ha llamado el *idealismo* de Santayana.

Al hablarnos, en efecto, de su poco aprovechamiento en las matemáticas, dice: "Si mis profesores hubieran empezado por decirme que las matemáticas eran puro juego de presuposiciones y que estaban totalmente en el aire, quizá habría yo llegado a ser un buen matemático, porque me encuentro muy a gusto *en el reino de las esencias*" [59]. Y poco después añade en nota aclaratoria a la "escandalosa vaguedad" de

[57] *The Genteel Tradition at Bay* (New York, 1931).

[58] New York, 1942. La obra lleva en el lomo esta recomendación: "Awarded the 1945 Nicholas Murray Butler Gold Medal of Columbia University as the most distinguished contribution to philosophy during the preceding five-year period anywhere in the world".

[59] PL., p. 340. El subrayado es nuestro.

las ideas de Spencer: "Este disparo inintencionado que había dado en el blanco sin verlo, contenía una insinuación de mis "esencias". Las formas son infinitas en número y cada una de ellas es perfectamente concreta. Indudablemente, el radical empirismo de James me sirvió de guía en esta cuestión. También me sirvió el nominalismo de Berkeley."

Santayana permanece fiel a su jamesianismo esencial. Berkeley viene a cohonestar filosóficamente la vaciedad conceptual de las "esencias", que por las líneas anteriormente transcritas, pudieran ya definirse como *formas presupuestas y totalmente en el aire.*

Para que se entienda el fondo anteintelectualista de todo este problema, además del *irracionalismo* anteriormente indicado, conviene recordar la obra de Santayana que lleva el significativo título de *Dialogues in Limbo* (1925), en la que nuestro filósofo expone la poco original idea (ya había sido expuesta por Taine en su obra *De l'inteligence*) de que la razón humana es una *locura normal,* una *normal madness,* una locura en la que todos convenimos porque todos la tenemos. La vida de la inteligencia es *como un sueño,* y nos asegura a las pocas líneas de empezar su última obra *Dominations and Powers,* que esta manera de considerar la vida de la inteligencia es vieja en él; la tiene desde niño. No vemos claro que tal manera de hablar no sea un modo de humorismo *antimetafísico,* al que nos parece propenso Santayana, con toda la gravedad que en este punto encierra la palabra *humorismo.* Los equivalentes brotan incontenibles, usando naturalmente de la *locura lógica*: "reino de las esencias", "mundo del limbo", "mundo de sueños", vacío y puramente nominalista, serán realidades idénticas. Las famosas "esencias" son un producto necesario del proceso gnoseológico, que siempre es ilusorio ("nomal madness") y delirante (como los sueños).

En el capítulo X de *The Realm of Spirit,* que viene a ser el epílogo de *Realms of Being,* recuerda Santayana su Prólogo a *Scepticism and Animal Faith* en el que decía que no iba a crear un nuevo sistema de filosofía, y que no aspiraba a construir un nuevo y personal sistema del universo, sino únicamente pretendía intentar una revisión de las categorías del sentido común, dentro de una fidelidad estricta y ortodoxa a la tradición. Mas, por desgracia, dice él, mi demasiado espontánea fantasía se cruzó en el camino, "y mi sistema es personal y de última moda, sin ser original; y en algunos lugares extravagantemente metafísico, como en el caso del reino de la esencia..." [60]

Según el crítico H. W. Schneider Santayana construyó, al fin, una sistemática

[60] Culpa a su fantasía de que le haya salido *un sistema*: "Unfortunately... my own fancy is too spontaneous, interfering whit an accurate and orderly exposition of facts and arguments: so that, contrary to my promise, my system is personal and new-fangled, without being original, and is extravagantly metaphysical in places, as for example in regard to the realm of essence..." (RB., p. 826).

ontología en *The Realm of Being*, que le sirviese como un reducto solitario a su espíritu libre. En este esfuerzo ontológico, Santayana, sin dejar a James, gracias a la cual, no cae de lleno dentro del fantástico acosmismo nominalista de Berkeley, forma la que podemos llamar *unidad ontológica*, con la mezcla de los elementos ofrecidos por la *vía de la razón*, o sea el "intent" y el "flux", y lo reviste todo, a lo que creemos, siguiendo a Schneider, con la psicología de Hume. "Así arrastró hasta el fin Santayana, dice Schneider, su entusiasmo juvenil por Schopenhauer, profundizado aún más por una aún más escéptica fenomenología, y por una aún más behaviorística epistemología".

Ambientada así esta principalísima obra de Santayana, que señala una fase importante de su filosofía, daremos algunas notas generales sobre su proceso, ya que es demasiado extensa para proceder a un análisis detallado, innecesario para el fin que nos hemos propuesto.

Por lo que anteriormente dejamos dicho el autor explora sucesivamente en los cuatro volúmenes que componen la obra la *esencia*, la *materia*, la *verdad* y el *espíritu*. El núcleo epistemológico de toda la obra lo constituye la unión del escepticismo y la fe animal. De hecho la amplitud de la obra se debe a que el autor se sale del fin propuesto (sin negar armonía en su construcción), para comunicarnos todo cuanto sabe sobre el mundo, particularmente sobre la belleza. Al fin termina con una disquisición teológica, de la que hablaremos en otra ocasión.

¿Qué son las *esencias?* En ellas se ha creído ver un nuevo platonismo. Creemos que exageradamente. Resumamos unos párrafos de Santayana.

"El estado, las facultades, las pasiones de los hombres no son idénticas entre sí, como no lo son los mismos hombres; y las imágenes que *el reino de la materia* deja en la imaginación, tampoco pasan de ser semejantes. Cada observador constituye un punto de vista diferente. Así un eclipse, aclara el filósofo, puede ser conocido desde puntos de vista diferentes, y expresado por diferentes *términos;* por ejemplo, por el cálculo matemático, por la observación ocular, por la memoria, por la descripción escrita, etc.... Indudablemente todos estos *términos* son insuficientes totalmente para expresar los hechos del *reino de la materia*, tanto en su realidad material, como en sus cualidades. Y no constituyen más que un conjunto abigarrado de símbolos...

Estos términos con los que se describen los objetos, y que son tan desemejantes de las mismas cosas que pretenden significar, son puramente especiosos, arbitrarios e ideales: sean visuales, táctiles, auditivos o conceptuales, esos términos son esencialmente *palabras* (es Santayana quien subraya). No poseen intrínsecamente sino un ser lógico o estético, ni sugieren la menor indicación sobre el acto material de hablar, tocar o mirar, que los produce.

Todos los términos posibles del discurso mental son esencias, dice Santayana, que no existen en ninguna parte; igualmente ilusorias y quiméricas ("visionary"), ya que los produzca el sentido, el pensamiento o la más desbordante fantasía. A esta infinita multitud de formas o términos ideales la llamo yo *El Reino de la Esencia* [61].

[61] "The terms in which they describe things, unlike the things they meant to describe things, are purely specious arbitrary and ideal; whather visual, tactile, auditory or

Como se puede apreciar, Santayana con su llamémosle así, *descubrimiento,* no pasa de un simple y viejo nominalismo. En lo que no nos parece ni siquiera original. Además de no exponer nada distinto a lo dicho por James, Dewey, Bergson, etc..., nos encontramos en Taine, que pudiera llamarse el gran maestro secreto de Santayana, esta afirmación: "Ce que nous apellons une idée universal... n'est qu'un *nom...*" (*De l'inteligence,* 1. I, c. 2). Asimismo las afirmaciones de Santayana nos traen insistentemente a la memoria el nominalismo de Hume, que empapaba la mente de Santayana, de Stuart-Mill, y sobre todo, de Berkeley, uno de los grandes inspiradores de nuestro filósofo, como él mismo se encargó de decírnoslo. En la Introducción de su obra *Principles of human knowledge* (nn. 6-12) escribió Berkeley gran parte de los principios fundamentales de *The Realm of Essence* de Santayana.

Las "esencias" imaginadas por Santayana abarcan un mundo infinito y total. La belleza es una "esencia", forma enteramente sujetiva, lo que ratifica la pobre tesis que sobre la belleza sostiene nuestro filósofo en el último tomo de *The Life of Reason;* abarca el mundo de la moral y de la religión (RB. págs. 10-12); la vida, la muerte y la inmortalidad no son más que una relación entre el mundo de la existencia y el mundo de las "esencias" (ib. p. 12). Sinceramente creemos que Santayana cede un poco, y sin suficiente fundamento, a su indudable potencia imaginativa.

Esas "esencias" son perfecta e inalienablemente *individuales,* sin posibilidad de cambios, equívocos y oscuridades; en ellas no se da el "flux" que se da en la existencia (ib. p. 18). Son *universales* en su inalienable individualidad y por ser totalmente conclusas en sí mismas en virtud de su intrínseco carácter, no encierran ninguna relación con ningún orden espacial o temporal. No teniendo además ningún fallo en su absoluta identidad, pueden ser repetidas infinito número de veces. En los hechos de la existencia, se repiten las "esencias" como infinitas copias de un mismo libro. Y, sin embargo, por distantes que parezcan las "esencias" en su universalidad, de los individuos de la existencia, constituyen "esencia" e individuo una misma identidad (ib. págs. 18-19). Son estas formas

---

conceptual these terms are essentially *words.* They possess intrinsically, in their own ontological plane, only logical or aesthetic being and this contains no indication whatever of the material act of speaking. All possible terms in mental discourse are essences existing nowhere; visionary equaly, whether the faculty that discovers them be sense or thougth or the most fantastic fancy.

Such diversity in animal experience taken in itself exhibits sundry qualities of forms of being, a part of the infinite multitude of distinguishable ideal terms which (whether ever revealed to anybody or not) I call the *Realm of Essence*" (RB. Preface, VIII). Anteriormente hemos dicho que las "esencias" son obra de la *imaginación.* Santayana acude a su fantasía para explicarlas, y aun nos dice que son una pura *intuición,* producto de un éxtasis poético (ibid.).

"esenciales" *infinitas* en número. La existencia es *irracional*, y por eso admite limitaciones; "mas la multitud de las "esencias" es absolutamente infinita" (ib. p. 20-21).

Pero tales "esencias" *no son formas existentes*, que constituyan el indeleble fondo de todo acto transitorio (ib. p. 21). Es más, la existencia y la verdad piden como prestada su individualidad a las "esencias" (ib. p. 23); y sin ellas el "flux" de la existencia, sufriría un colapso monstruoso y se convertiría en algo sin orden ni concierto.

Mas por otra parte, nos advierte Santayana que las "esencias" ni son *seres posibles* (ib. p. 26), ni son un producto *imaginativo* (?) o poético (ib. p. 29). ni son las *formas* de las cosas, a la manera de una forma geométrica (ib. p. 30); ni son *abstracciones*, como, por ejemplo, las matemáticas y la música que son ciencia y arte abstractos (ib. 32); la *abstracción*, es según Santayana, algo discursivo, relativo, adventicio, extraño a las "esencias". Tampoco son las "esencias" *términos generales*, en cuanto que puede repetirse en sucesivas manifestaciones de la existencia. Las "esencias" son *universales*, no por las muchas "concreciones" que puedan tener en *el curso de la naturaleza* ("flux of nature"), sino por su misma *individualización interna* (ib. p. 36); y aunque las cosas y los hechos sean "esencias" sostenidas por el *curso* ("flux") *de la naturaleza*, las mismas "esencias" ni son ideas activas, ni sensaciones, ni pensamientos; "únicamente pueden llamarse "ideas" en el gráfico y platónico sentido de ser algo abierto a la consideración" (ib. p. 41).

"El sueño de la vida existe, nos quiere aclarar Santayana; se continúa perpetuamente en cada uno de nosotros; pero sus partes, que llamamos sensaciones y pensamientos, son individuadas solamente por las esencias que los disciernen. Estas esencias, no son las esencias de aquellos pensamientos y sensaciones, tomados existencialmente, como momentos de sueño; sino que son esencias de un algo o un todo inferior al cielo o superior a él. Si yo pienso en Dios, la esencia se me presenta, mi moción momentánea de la naturaleza divina, individualiza aquel pensamiento mío, y hace que sea posible el aplicarlo a mí después por el discurso; mas mi pensamiento no fué Dios como él concibió a Dios, sino que fué una desdichada mezcla de palabras, recuerdos y tentativas dialécticas en mi calenturiento cerebro. Tan lejos está una idea existente de ser la esencia que ella concibe" [62].

[62] "The dream of life exits: it is going on perpetually in each of us; but its parts, called feeling and thougths, which are not the essences of those feelings or thougths taken existentially, as moments in a dream, but are the essences of anything and everytihng under heaven or over it. If I think og God ,the essence before me, my passing notion of the divine nature, individuates that thougth of mine, and makes si possible for discourse afterwards to attribute it to me; but my thougth was not God as it conceived God; it was a wretched mixture of words, memories, and dialectical gropings in my heated brain. So far is an existing idea from being the essence which it conceives..." (RB. en *The Realm of Essence*, pp. 41-42).

Toda la obra de Santayana, *The Realm of Esence,* se consume en el desarrollo de esta complejísima y oscura noción de *esencia.*

No sabemos qué clase de lecciones fueron las que recibió Santayana en Cambridge de Harry Jackson sobre Aristóteles. Nos advierte él mismo que tales lecciones no le hicieron variar en nada sus ya firmes opiniones. Ha sido una lástima. Con un poco más de atención a la claridad de Aristóteles, con haber dado un poco de beligerancia siquiera fuese hipotética, a la dialéctica-metafísica del Estagirita, hubiese caído en la cuenta Santayana de los monstruosos equívocos en que incurre, si es que algo creímos haber entendido de sus cabalísticas *esencias.*

En la mente de nuestro filósofo, descontento del puro pragmatismo empirista, pero sin hallar salida racional a ese descontento, por causa de los tremendos vanos mentales de su formación unilateral y deficiente, rondaban los *conceptos universales.* Indudablemente los adivinó, pero su irracionalismo y su antimetafisicismo no le dejaron llegar al verdadero descubrimiento, que por otra parte, hubiese sido el descubrimiento de una cosa vieja en filosofía.

Todo el fallo de las "esencias" de Santayana, y su total inutilidad filosófica consiste en que no acertó más que con el *universal significativo,* que no basta de ninguna manera para explicar lo que Santayana pretende. Digamos que el *universale in significando,* tomado en su verdadero sentido técnico, es el menos universal de los universales. Esto lo palpó constantemente nuestro Santayana, y a eso se deben las frecuentes acotaciones, aclaraciones, restricciones, recursos imaginativos a que recurre inútilmente para aclarar sus "esencias". Este método lo volveremos a encontrar al enfrentarnos con la definición de "espíritu".

No podemos extendernos por el momento en mayores determinaciones sobre las "esencias". Tendremos ocasión de volver más despacio sobre el tema.

Ya hemos hablado anteriormente del libro *The Realm of Matter.* En él desarrolla Santayana una especie de cosmología. El *flux of matter* constituye el fin de toda filosofía natural, que es lo que intenta nuestro filósofo: "ese es el sueño de todo filósofo natural, describir el mundo desde su principio (si es que tuvo principio), seguir todas sus transformaciones..." (RB. p. 194). En este terreno se cruzan las religiones; y las religiones positivas vienen a ser simples sistemas cosmológicos; "Las religiones dogmáticas son afirmaciones sobre la naturaleza del universo; lo que se llama en ellas sobrenatural, es solamente ultra-mundano, una extensión de este mundo, ya en su mismo plano, un reconocimiento de fuerzas que están sobre la experiencia ordinaria... Estas afirmaciones, que, o constituyen la fe religiosa, o los errores supersticiosos, no son en

último término sino verdades de la filosofía natural..." [63]. "Mi visión sobre el reino o los dominios de la materia será exclusivamente trascendental, hecha desde el punto de vista de un escéptico y moralista que somete a crítica las pretensiones de la experiencia y de la ciencia de ser un conocimiento verdadero... Esta visión trascendental no es otra cosa que un reto a todo dogmatismo, para llegar a una radical evidencia..." [64].

Esa radical evidencia la encuentra Santayana, en un camino francamente spinozista, en la *sustancia* ese "oscuro principio de la existencia, esa sustancia es el suelo, la tierra, el medium, la fuerza creadora que secretamente determina una opción... Cada opción es momentánea y local; mas aunque la sustancia es exterior a la esencia y al pensamiento, y cada una de sus partes es exterior a las otras, sin embargo, la sustancia es interna a las cosas que forma... Es *su* sustancia, el principio de su existencia, el fundamento de todos sus cambios espontáneos... Es indefinidamente, quizá infinitamente, recóndita e inhumana... pero es compleja, local y temporal..." [65].

Resumiendo brevemente la doctrina de Santayana sobre la *sustancia*, o sea la materia, tenemos lo siguiente (RB. págs. 202-203, *The Realm of Matter*. c. II):

En contraposición al mundo de las *esencias*, que nos son dadas en la "intuición", se da el mundo de la *sustancia*, externa no sólo al pensamiento que la pone o afirma, sino exterior al órgano por cuya acción es puesta por lo tanto, *la sustancia tiene partes y constituye un espacio físico.*

Pero toda acción incluye un cambio y una sucesión, y por lo tanto, la *sustancia es una corriente o flujo* ("flux") y *constituye un tiempo físico.*

Las acciones motivan reacciones en distintas fases o posiciones, lo que origina el que la *sustancia esté desigualmente distribuída.*

---

[63] "I *must* conceive a surrounding world, even if in reflexion I say ot myself at every step: Illusion, Illusion..." (RB., p. 195). "Dogmatic religions are assertions about the nature of the universe; what is called supernatural is only ultra-mundane, an extension of this world on in own plane, and a recognition of forces ruling over it reckoned with in vulgar commerce. The assertions made by such religious faith, if not superstitious errors, are ultimate truths of natural philosophy..." (ib., p. 196).

[64] "My survey of the realm of matter will accordingly be merely transcendental, and made from the point of view of a sceptic and a moralist criticising the claims of experience and science to be true knowledge... Transcendental reflexion is a challenge to all dogmatisme, a demand for radical evidence (RB., p. 200).

[65] "To this dark principle of existence we give the name of substance; so that that substance, by definition, is the soil, the medium, and the creative force which secretly determines any option... Every such option is momentary and local; for although substance is external to essence and to thougth, and its parts are external to one another, yet substance is internal to the things which it forms... It is *their* substance, the principle of their existence, the ground of all the spontaneous changes... It is indefinitely, perhaps infinitely, deep and inhuman; but whatever else its intrinsic essence may be, it is certainly complex, local and temporal..." (RB., pp. 206-207).

La sustancia, pues, externa, espacial, temporal, distribuída en partes, *compone un cosmos de valor relativo*. El valor relativo depende de que la *sustancia* o materia está perseverantemente en estado difluente: *It must be in flux.*

No nos equivoquemos en el sentido material de la *sustancia* santayanista, pues él nos asegura que la *sustancia de las cosas es física*. La sustancia *metafísica* es solamente un término gramatical (1. c. p. 209).

Nos hallamos ante la versión al positivismo, más o menos matizado de pragmatismo, del monismo spinoziano. Ya lo indicamos más arriba; de lo que no cabe la menor duda es del signo antikantiano de toda la especulación de Santayana.

Por otra parte, nos hallamos ante el desarrollo de la posición materialista de James. El mismo Santayana no se cree original. La materia como matriz de todas las cosas la bebió el joven español en Harvard, lo mismo que la materia como la sustacia plástica de los dioses. Recuérdese que hasta la *voluntad* de Schopenhauer la consideraba Santayana como un símbolo de la materia del "flux of Matter".

Naturalmente surge imperativa una pregunta: y el *alma* ¿qué es? Creemos que tal pregunta se le presentó repetidas veces al filósofo "católico y materialista" (?) y para responderla escribió el capítulo VIII de *The Realm of Matter*, que lleva por título *The Psyche*.

A pesar del materialismo sostenido por Santayana; a pesar de la universalidad de su tesis que convierte a la materia en *sustancia del universo* (R.B. p. 2-9); a pesar de que la realidad no es sino una "concreción del flujo de la materia" (ib. 323) y de que las leyes, el arte, la psicología no son más que "tropos" al margen del *flux of matter* (ib. páginas 233, 301, 315, 321, etc...); a pesar de que esa *sustancia*, toma a veces forma de animales en los que hay sensaciones, imágenes y pensamientos (ib. p. 233), y de que los hechos mentales no son sino manifestaciones de la *sustancia* (ib.); "sin embargo, hay que retener la venerable tradición que atribuye la información del cuerpo al alma, si solamente queremos restituir a la palabra *alma* su primitiva terrenidad, fuerza y misterio..." [66]. Tal afirmación la pone Santayana después de afirmar que la materia es por definición el principio de toda acción (RB. p. 328), e inmediatamente antes de afirmar que el alma que moldea un cuerpo no puede ser sino material (ib. p. 329). "La tradición platónica y cristiana identifica el alma con un espíritu sin cuerpo... El alma es para la imaginación cristiana una sustancia supernatural, un espíritu personal sin órganos materiales, pero que con todo es capaz de ver,

[66] "Nevertheless, the venerable tradition which attributes the fashioning of the body to the soul migth be retained, if only we could restore to the word "soul" all its primitive earthiliness, potency and mystery..." (RB., p. 329).

amar, pensar, ejercer fuerza física y de hacer sentir su presencia..." cib. págs. 330-331).

Para Santayana el *alma* en sentido cristiano es una palabra poética, que se presta a innumerables equívocos [67]. El prefiere el *espíritu*, o sea "la actual luz de la conciencia que se proyecta sobre todas las cosas, una última invisible y emocional fruición de la vida en la sensación y en el pensamiento", y la *psique* o sea "la forma específica de la vida física, presente o potencial, y que se afirma a sí misma en una planta o en un animal..." [68].

Fuera de este *espíritu* y esta *psique*, el alma no es para Santayana más que un puro nombre de contenido poético e imaginativo. Esto además cae dentro del estilo de Santayana, amigo de guardar la tradición, la forma de la tradición aunque ésta ya esté sin contenido. Así conservó por tradición casi fisiológica la palabra *católico*, de la que nunca permitió que se le despojase, aunque tal palabra había perdido para Santayana todo contenido dogmático y religioso.

VIII

Queremos terminar esta exploración primera y difícil de la mente complicada de Santayana, adelantando algunas observaciones sobre sus dos libros *The Realm of Truth*, y *The Realm of Spirit*.

Dado lo anteriormente expuesto, ya se vislumbra el contenido. En *The Realm of Truth*, Santayana se profesa neorrealista. Mas hay que deshacer equívocos. En oposición al idealismo y al kantismo Santayana es un verdadero realista, prescindiendo del problema de la concepción del mismo entendimiento, radicalmente diferente en el idealismo y en el pragmatismo. Mas con relación a un realismo verdaderamente crítico y gnoseológico, Santayana no pasa de ser un "neorrealista", es decir, un relativista pragmatista.

No nos vamos a detener en este punto, por otra parte de nuestro mayor interés, pero veamos algunas de las afirmaciones fundamentales de *The Realm of Truth*.

El tema lo trató Santayana en repetidas ocasiones. Recordamos las obras *Character and Opinion in the United States* y *Scepticism and Animal Faith*, en las que especula sobre la verdad. Y en su Introducción a la *Spinoza's Ethics* escribía:

"La verdad es cruel, pero puede ser amada, y hace libre a aquellos que la aman."

[67] "Avoiding, then, this poetical word, the soul, laden with so many equivocations..." (RB., p. 331). Cfr. ib., p. 570.

[68] "By spirit I understand the actual ligth of consciousness... This psyche is the specific form of psychical life..." (RB., p. 331).

El capítulo I de *The Realm of Truth* lleva este luminoso título: *No hay verdades necesarias* ("there are no necessary truths"). Toda verdad es esencialmente una *radiación de la existencia,* y por lo tanto es relativo, o sea, siendo la verdad una descripción de la existencia, y siendo la existencia contingente y relativa también lo será la verdad (RB. p. 407-408). Y al no admitir la posibilidad de que la suma de las causas pueda darse sin ninguna causa, resulta que ni la misma existencia de Dios pueda admitirse como una verdad necesaria ("The existence of God therefore not a necesary truth"). "La pregunta de Pilatos: *¿qué es la verdad?* pudo ser respondida con muy diversas intenciones... Mas Pilatos, y cuantos como él repitieron la pregunta, jamás desearon una respuesta. Tal pregunta no fué más que una simple exclamación de impaciencia..."

Al ligar inexorablemente la verdad al "flux of matter" en la existencia, la verdad se convierte en algo esencialmente variable y relativo. La vida del hombre, dijimos más arriba interpretando a Santayana, exige un cierto ajuste a un ideal. Es fácil que sea un ajuste entre el orden de la *pura empiria* o del hecho experimentado y el orden de lo ideal o de las "esencias", y que ahí precisamente radique la verdad. Mas este ajuste no resuelve el problema ya que si la verdad no puede ser en sí misma más que relativa, el conocimiento de la verdad no puede dejar de ser también relativo y sujetivo (ib. p. 526).

El *knowledge* de Santayana nos parece arrancado directamente de Locke, y puesto a funcionar dentro del mecanismo fisiológico de James[89]. Naturalmente ese *knowledge* ha de producir un valor relativo: la *verdad.* Creemos notar cierta dificultad en Santayana al definir la verdad. Lo intentó repetidas veces. En el *Preface* a *The Realm of Truth,* compuesto de retazos de otras obras, dice: "La verdad significa propiamente la suma de proposiciones verdaderas..., el total sistema ideal de cualidades y relaciones que el mundo ha ejemplificado... La verdad es todo visto bajo la forma de eternidad..." Otras veces llama a la verdad "un trágico retazo del reino de la esencia", "simple descripción del hecho externo", etc...., etc....

Personalmente creemos que es el punto más oscuro del pensamiento de Santayana. Se ha dicho que se trata de un fenomenologismo a lo Husserl; pero Husserl es más claro y más metódico en su marcha. A pesar de haberse dicho que Santayana tiene una serenidad y equilibrio admirables en su libro sobre el mundo de la verdad, nos es difícil admitirlo. Se palpa la lucha que tiene que sostener con los principios expuestos en el reino de la esencia. Y si la esencia es un sueño, la verdad también lo será o quedará reducida a un sentido común animal. ¿Por qué apellida Santayana la verdad como un *trágico* girón del mundo de las esencias?

Lo asombroso es lo que George W. Howgate ha escrito: "El Reino de la Verdad", en Santayana..., debe ser considerado como un aliado del intento neoesco-

[89] RB. en *The Realm of Spirit,* p. 576.

ástico para destronar al modernismo en la Iglesia Católica, y al pragmatismo fuera e ella; y restaurar una estricta teoría del conocimiento tomista que haga de nuevo, la verdad absoluta, al mismo tiempo que objetiva y representativa" [70].

Califica, es verdad, a Santayana de "dudoso aliado", pero reconoce sus "católcas costumbres mentales". Sin embargo, si lo que dice Howgate se refiere a *El Reino de la Verdad,* que con el nombre de Santayana tenemos nosotros entre las manos, nos parece no solo exorbitante, sino totalmente falso. Santayana no podía intentar destronar al modernismo, cuando él se llama a sí mismo "un modernista espontáneo" y lo probó abundantemente en su libro *The Idea of Christ in the Gospels* (1945), y que se ha presentado por algunos equívocamente; lo mismo que se presentó equívocamente por otros su famosa "preparación para la muerte en un convento (?) de Roma".

Por otra parte, los presupuestos esencialmente pragmatistas y relatistas de esas "costumbres católicas mentales" de Santayana, su indomable materialismo, el lastre de su educación mental, ciertamente no muy "católica", en la escuela de James, Royce, Hegel, Spinoza, Locke, etcétera... le impedían totalmente el llegar a una "estricta teoría del conocimiento" que fuese capaz de fundamentar una verdad absoluta y objetiva. El tema es de nuestro mayor interés, y no podemos detenernos en él por más tiempo ahora. Aunque creemos que la epistemología de Santayana no rebasa el relativismo de James, bajo la forma de un sincretismo, llamémosle así, del mismo James, con Berkeley y Locke. En resumen, nada estrictamente nuevo en filosofía; y desde luego, nada apto para los fines que señala Howgate, con excesiva benevolencia hacia un Santayana hipotéticamente "católico".

The Realm of Spirit, es otro de los libros característicos de Santayana. Desde el principio quiere evitar equívocos sobre la palabra *espíritu*: "aunque es posible que tenga yo alguna afinidad con los poetas y los místicos, soy intelectualmente un materialista convencido..." Por eso, no hay que llamarse a engaño con la palabra *espíritu,* que no significa, dice Santayana, ni el otro mundo, ni cosas del otro mundo, no significa una realidad recóndita metafísica que anime al universo o que lo cree; "lo que yo llamo espíritu es solamente aquella luz interior de actualidad o aquella atención que inunda toda vida mientras el hombre vive en la tierra. Hablando crudamente es la misma cosa que la sensación y el pen-

[70] Recogemos la referencia del ponderado artículo de J. Pemartín (Alcalá, octubre 1952) en la imposibilidad de comprobar directamente el texto de Howgate. Es sorprendente la afirmación que dejamos transcrita en el texto: "Santayan's "Realm of Truth" may be looked upon as allied with the neoscholastic attempt to dethrone modernism in the Catholic Church and the restore a stern Thomis ttheory of knowledge...", cétera, etc. Y añade: "... it does testify to the eradicable impression Catholic habits of thougth have made upon Santayana...", etc., etc. Es casi inconcebible la distancia a que se halla Howgate tanto de Santayana como del tomismo neoescolástico.

samiento, y puede ser llamado conocimiento o sentido. Puede identificarse con la *pensée* o la *cogitatio* de Descartes y Spinoza" [71].

Santayana concibe el espíritu no como una sustancia o un poder físico, sino como un "foco personal y moral de la vida", "un centro moral del universo". Dentro de esa corriente continua de la materia, que forma la gran sinfonía de la naturaleza, el *espíritu* es como una llamarada, que participa de la contingencia y la limitación de la existencia, y la hace consciente, al mismo tiempo que le da un punto de vista del universo (RB. p. 555).

El *espíritu* tiene una naturaleza intelectual (ib. p. 557), es indivisible, intangible, inaccesible desde el exterior (ib.). El impulso lleva a la materialización del *espíritu*, a darle formas concretas perceptibles, formas, por ejemplo, de espectros intangibles, de personas muertas o ausentes. El espíritu no es un espectro o un fantasma ("ghost"). Estos son productos de la imaginación fértil que transforma las sensaciones o las exagera en los sueños (ib. 558). El *espíritu* es la tierra fértil de los fantasmas, de las ideas y de los fenómenos; mas él en sí mismo no es nada de eso; es "una fuerza invisible, es decir, la actualidad vital, intelectual y moral de cada momento" ("*is an invisible stress; the vital, intellectual and moral actuality of each moment*"); la fruición moral de la vida física, el testigo de la danza cósmica ("*spirit is the "witness" of the cosmic dance*") (ib. 561-562).

De nuevo nos parece descubrir en Santayana el esfuerzo por llegar a una definición adecuada del *espíritu*, como antes de la *verdad*, y multiplica en muchas páginas las descripciones, y las definiciones meramente negativas, que dejan impreciso y fluctuante el objeto.

Con esta noción de *espíritu* Santayana crea una especie de *animismo cósmico*. El profundamente antisujetivista al modo alemán, rechazó el que llamó *idealismo cósmico*, no sólo el ideado por el sujetivismo germánico, sino el construído por la filosofía india. Y aunque reconoce que Leibniz confunde el *espíritu* con la psique y la materia (ib. 583), sin embargo, ve en la famosa fábula de las mónadas (?) una bella expresión incompleta de su animismo.

El idealismo germánico y brahamánico crearon un animismo *visionario*, mientras que Santayana quiere un cosmos *animado por el espíritu* (ib. 476).

El medio surge obvio dentro del inmutable materialismo de nuestro filósofo. La materia es la distribuidora máxima del *espíritu* (ib. p. 574), ya que la sustancia del *espíritu* es la materia. El espíritu está universalmente difundido no por sí mismo sino por la materia con quien está indisolublemente unido (ib. p. 589). En sí mismo el espíritu no es una sustancia separable del acto de sentir o pensar. En sí mismo

[71] RB. en *The Relm of Spirit*, p. 549.

no tiene más realidad que la de un sueño. Pero en la materia se descubre la *potencialidad* del *espíritu*, que consiste en su indefinida capacidad de registrar e informar la experiencia (ib. págs. 573-590-591).

Fuera de este *animismo cósmico* no se dan más que símbolos literarios, como *alma, psique*, etc.... o "tropos" como *libertad, intuición*... En Santayana sigue la simpatía por Schopenhauer. Antes, según él, se hablaba del *alma del mundo*. Hoy tenemos un término más moderno y expresivo: la *voluntad*. Un término que simboliza la resultante de todas las fuerzas de la materia. Una *voluntad* que se registra en la actividad de la molécula. El *espíritu* de Santayana será una expresión de la *voluntad*, mientras que la *psique* será un momento particular de la misma (ib. p. 608). Queda en pie, por lo tanto, en el octogenario Santayana aquello que le pareció haber entendido de joven en Alemania: que la Voluntad de Schopenhauer era el símbolo del flujo universal de la materia.

La *Libertad* es un "tropo", una bella palabra. Como realidad no cabe en el determinismo del *flux of matter* (ib. p. 626).

No nos detenemos más. Pero porque no parezca que hemos recargado algunos tonos en este rápido recorrido sobre la obra de Santayana, añadiremos unas líneas, en que acudiremos a un criterio decisivo para justipreciar lo por nosotros afirmado. Ese criterio es *Dios*.

En efecto, todas las filosofías, más o menos directamente, pero de una manera necesaria e ineludible, tienen que dar una respuesta sobre el contenido de esta palabra, que llena el mundo.

Santayana vió esta necesidad y se apresuró a dar una respuesta completa, quizá la más transparente de toda su filosofía. Pongamos sus mismas palabras:

"En su sentido verbal, y con relación a una religión popular que piensa y cree en Dios creador del mundo, y que es dispensador de la fortuna, mi filosofía es atea. Mi filosofía pone toda sustancia y todo poder y fuerza dentro del reino de la materia. Y aunque este reino de la materia presuponga esencia, espíritus creados, e incluya la verdad; con todo, en su proceder mecánico, no tiene en cuenta tales acompañamientos, y excluye la vitalidad espiritual y moral que implica la palabra Dios. Dios, al menos para Judíos, Cristianos y Musulmanes, lo mismo puede ser un poder que un espíritu, y lo mismo un espíritu que un poder soberano. Mas como yo pongo precisamente el espíritu y el poder, como extremos opuestos de la escala ontológica y de la evolución cósmica, haciendo del espíritu el goce y fruto del poder, mas no una parte de su energía radical, no puedo menos de ser denominado ateo. Con todo no soy un panteísta, como si considerase la totalidad del reino de la materia como un órgano del espíritu"... [72].

[72] "Now in this verbal sense, and in respect to popular religion that thinks of God as the creator of the world and the dispenser of fortune, my phylosophy is

La confesión de Santayana no puede ser ni más clara ni más explícita, y deja en plena evidencia la línea absolutamente materialista de su filosofía. De esa línea nos hemos ocupado en estas breves indicaciones, dejando aspectos, partes, etc., de su obra, que serán objeto de otros estudios, por ejemplo, su verdadero concepto de Dios, religión, catolicismo, etc...; estudios que dado el equívoco que rodea la figura de Santayana, se hacen necesarios.

* * *

No negamos a la obra de este español *eraciné* un mérito literario innegable, ni originalidad en algunas cuestiones. Infundió luminosidad latina en el áspero pragmatismo de James; este es quizá un gran mérito. El mismo materialismo lo impregnó de poesía, y le quitó las asperezas y repugnancias con que se le presentaba. Sin embargo, hay que tener presente su verdadero nervio filosófico: un sincretismo que condensa con el pragmatismo relativista y el materialismo más inflexible el nominalismo conceptual más rígido...

José M.ª Alejandro, S. J.

Universidad Pontificia de Comillas.

---

atheistic. It puts all substance and power into the realm of matter; and although this realm presupposes esence, creates spirit, and involves truth, yet in this dynamic prodedure it takes no account of those accompaniments, and excludes the spiritual and moral vitality implied in the word God. God, al least for Jews, Christians, and Moslems, must be a power that is a spirit, and a spirit that is a sovereign power. As I place spiriti and power at opposite ends of the ontological scale, and of cosmic evolution, making spirit the fruit and enjoyment of power, but no part of this radical energy, I must be pronounced an atheist in this company. I am not even a panteist, as if I regarded the whole realm of matter as an organ of spirit..." (RB. en *The Realm of Spirit*, pp. 838-839). Consúltese el magnífico estudio *Santayana y su concepto de la religión*, del P. McNicholl, O. P., en "Estudios Filosóficos", 2, p. 145.

LA ESPERANZA

SUS COMPONENTES AFECTIVO Y COGNOSCITIVO

En el ambiente filosófico actual, saturado en buena parte de desilusión e irracionalismo, se busca con afán algún agente que transforme la atmósfera deletérea en aire respirable.

Mas tal depurativo así se piensa, no deberá ser de tipo ideológico, racionalístico, abstractivo. Eso, si no es inválido para la solución deseada, está, al menos, en descrédito: la razón queda demasiado, si no del todo, en lo fenoménico; además, lo que está en crisis es el afecto aquejado por la angustia, y el frío racionalismo abstractivo no basta para satisfacerle. En cambio el sentimiento valorativo, ajeno al orden cognoscitivo racional, evita todos los escollos ideológicos: por su naturaleza llega a la realidad nouménica del objeto; y, por su influjo en el sujeto, ejerce una acción especial e inmediata en su orden afectivo. Todo esto ya es mucho. Al menos, un lenitivo inapreciable. Aunque nada garantizase del más allá inasequible e impenetrable, sería un placentero anestésico para el presente.

Pero hay estados sentimentales más enérgicos y eficaces. Parecen traer consigo, además del sosiego para el momento actual, garantías de seguridad para el porvenir. Entre éstos descuella como ningún otro, de los que acaso sea base y aun síntesis, el fenómeno, el estado de *esperanza*. Otros afectos serán más nobles: el puro amor, el desinterés, la entrega al sacrificio; mas en aliviar la aflicción y crear la firme persuasión de un porvenir seguro, ninguno ni tan típico ni más consistente que él. Nada más natural, por todo esto, que buscar ávidamente en la esperanza la salvación y el remedio del caos de la conciencia actual. Y como en el explicar las realidades puramente humanas la última palabra le corresponde al filósofo, obvio es y meritorio que diversos pensadores hayan aplicado sus esfuerzos a examinar este fenómeno y estado psí-

quico de la esperanza, descubrir su estructura, fundamentar su consistencia [1].

A esta labor, tan humanitaria como filosófica, deseamos contribuir con estas páginas.

¿Qué factores constituyen el estado placentero de esperanza?

Procuremos responder a esta pregunta consultando, como a irrefragable oráculo, a la indiscutible experiencia.

* * *

La madre, al pie del lecho de su hijo gravemente enfermo, espera que éste sanará. Junto a otro lecho, una esposa mira ya inmóvil para siempre y palpa yerto el cadáver de su esposo fallecido. Ha tenido que cesar de esperar. ¿En qué conviene y difiere el interior de ambas amantes afligidas? En las dos el afecto, el sentimiento parece llenarlo y absorberlo todo; angustia ante el espectáculo presente del hijo sufriendo, del esposo exánime. La intensidad de ese sentimiento de tristeza y su difusión por todo el ser parece que no permite en éste otra realidad consciente que la de "sentir". Mas ese sentir, experimentar sentimiento, no es idéntico en ambos casos. En la recién viuda, todo es tristeza sin alivio. En la madre, es aflicción templada por un invisible y misterioso consuelo. En la primera es la noche tras el ocaso; en la segunda, la noche pronta a transfigurarse con las primeras tenues luces del amanecer. La viuda ya no espera la curación de su esposo; la madre sí, la del hijo.

La diferencia es clara. Su raíz, ¿dónde está? ¿En el hecho presente? No. Este es análogo para ambas: la privación de un bien inestimable;

---

[1] Aludamos como ejemplo a la *Semaine des Intellectuels Catholiques* [français] 1951, dedicada a *Espoir Humain et Espérance Chrétienne*. Flore, París, 329 pp.

Superfluo sería recordar que los teólogos católicos han estudiado siempre la esperanza. El considerarla precisamente como virtud teologal no impide el que en sus tratados se exponga también no poco de sus aspectos psicológico y filosófico, íntimamente ligados al teológico. Véase, por ejemplo BERAZA, B., S. J., *De virtutibus infusis* (Cursus theologicus Oniensis). Eléxpuru, Bilbao, 1929; pp. 493-565. Igualmente, Zalba, M., S. J., *Theologiae Moralis Summa*, I. B. A. C. Madrid, 1952, pp. 801-817. Una excelente síntesis de las exposiciones teológicas es la de HARENT, S., S. J. en la palabra *Espérance* del *Dictionnaire de Théologie Catholique*, editado por Vacant-Mangenot, tomo V, parte 1.ª, cols. 603-676. París, 1913.

Si los nuevos analizadores de la esperanza tuviesen siempre en cuenta lo ya enseñado por los teólogos católicos, se evitarían los errores en que a veces se incurre y lograrían, en cambio, que sus nuevas aportaciones contribuyesen a perfeccionar nuestra posesión de la realidad. Por nuestra parte hemos tenido en cuenta las afirmaciones fundamentales de Santo Tomás sobre la esperanza en la Suma Teológica. Como es natural, consideramos la esperanza tan sólo como realidad psicológica y objeto de examen filosófico, prescindiendo de lo que la revelación y la teología enseñan sobre la virtud sobrenatural de la esperanza.

porque bien inestimable es, para la madre, tener a su hijo sano; para la esposa, a su esposo con vida. Es verdad que la vida es más valiosa que la salud; pero esa diferencia es sólo de grados, cuantitativa. La cualitativa es otra. Su causa está en el futuro: la enfermedad desaparecerá y la salud volverá; la vida ya no se recobrará. Los hechos, pues, nos presentan el estado afectivo de esperanza bien diferenciado de lo que no lo es. Ya aislado, está en condiciones de que podamos examinar su estructura interna. Intentemos hacerlo.

La madre que, angustiada y gozosa, espera que se restablezca la salud de su hijo, ¿por qué siente templarse su aflicción y nacer su alegría? Indudablemente porque al fin será un hecho lo que tanto desea. Un indiferente a la salud de aquel mismo joven, conocido el pronóstico de la curación cierta, no experimentará nada que tenga que ver con la esperanza. Más aún: un enemigo que le odiase a muerte, supongamos el cruel malhechor responsable del peligro de la vida en que el joven está, sentirá rabia y desesperación con el mismo dictamen médico que ha bañado de suavidad el corazón de la madre. El significado de esa triple diversidad afectiva no ofrece dudas. La madre *espera* con gozo porque se realizará lo que *desea*. El indiferente permanece impasible porque ese hecho futuro no es objeto de su deseo. El enemigo se enfurece porque va a suceder lo contrario de lo que sus deseos apetecen. La conclusión de la inducción es manifiesta: factor indispensable para la esperanza es el deseo del bien que se espera.

¿Quiere decir que deseo y esperanza se identifiquen? Claro que no. Los hechos nos lo manifiestan constantemente. El malhechor de la tercera hipótesis sigue con deseo ardiente de la muerte del joven enfermo, y, sin embargo, interpuesto el dictamen médico favorable, no espera ya. Esperó antes, al maquinar y perpetrar su atentado, mientras los pronósticos hacían presentir un desenlace. Al cambiar el curso la enfermedad, el mismo deseo de la muerte de la víctima le hace sentir rabia, furor.

Preguntemos, según esto: el hecho futuro anhelado ¿qué carácter habrá de tener para lograr que el deseo se trueque en esperanza en vez de traducirse en temor, rabia, desesperación? El malhechor, en nuestro caso, más vivamente aún la viuda que llora a su esposo ya amortajado, sufren sin esperanza porque lo que desean no es posible que se realice. La madre, al contrario, ha comenzado a gozar porque lo deseado *puede* llegar *a cumplirse*.

El *bien deseado* y *posible* es, pues, el objeto a cuyo misterioso influjo se despierta en nuestro ser la sonrisa consoladora de la esperanza.

Mas ese consuelo que la esperanza lleva en sí, ¿qué consuelo, qué go-

zo puede ser? El gozo lo produce la posesión de un bien; su ausencia, al contrario, causa pena. Por eso precisamente sufre el desesperanzado, por la ausencia del bien que desea. Y el que espera no posee aún el bien esperado. ¿Cuál es, entonces, el bien que con la esperanza se hace presente y que falta en el temor o en la desesperación? El elemento diferenciativo de ambas, ya señalado, nos da la respuesta. Al objeto de la esperanza, el bien posible, corresponde actualmente en el que espera el poder, la garantía de lograrlo; de ahí el gozo. La imposibilidad de la obtención en el que desea lo que no puede alcanzar aparta de su actual posesión todo bien relativo al objeto apetecido; de ahí su penar sin alivio.

Goza, pues, el que espera. Mas no sin inquietud ni vacilaciones. Mezcla es ésa típica del genuino esperar. Examinemos sus componentes.

El trabajador necesitado de su jornal que con normalidad de salud y fuerzas realiza fielmente su tarea semanal, ante el bien deseado de la futura paga de su salario se alegra, cuenta con interés los días que faltan para recibirlo; mas no decimos que tiene esperanza de recibir su jornal; tiene, sencillamente, seguridad. Como el propietario que ha resuelto cobrar en fecha próxima los últimos réditos de su capital. Diremos de él que aguarda esa fecha y la cantidad que en ella hará efectiva. Pero de ninguno de los dos se dice que miran esa entrega con esperanza.

Mas el mismo jornalero, acosado por inesperada y urgente necesidad, advierte que ni sus presentes ahorros ni la suma que el sábado recibirá le bastan para salir de su apurada situación. Ve un remedio: la generosidad del patrono a quien sirve. Habrá que pedirle aquel favor extraordinario. ¿Bastarán las razones que para ello le exponga, los intermediarios de cuyo influjo se valga? El necesitado obrero echa sus cuentas y compara lo fácil y seguro de ganar el jornal que en justicia se le debe con lo *arduo* y lo posible, sí, más también lo inseguro de lograr el favor que tanto desea. Medita, calcula entre el temor de una decepción y el ansia de lograr el remedio de su angustiosa y urgente necesidad. Al fin el peso de las garantías vence al de los recelos. Manos, pues, a la obra. Se ha decidido a obrar. Así, pues, ante el anhelado bien futuro, arduo, incierto, pero posible, de alcanzar con los recursos de que el jornalero dispone, al temor de la posible decepción se ha unido, contrapesándolo y superándolo, aunque sin anularlo enteramente, el gozo por la posibilidad del éxito; y, con el gozo, el ánimo se ha sentido esforzado para acometer la empresa planeada.

Una pregunta aún: en el fondo de esa compleja urdimbre afectiva, como raíz del mismo deseo primordial, ¿no se revela algo más? Sin duda. Al influir el bien de modo consciente en el sujeto, se despierta en és-

te, como primera respuesta, el amor: complacencia y como principio de descanso en el bien que inicia en él su operación misteriosa. Por tratarse en nuestro caso de un bien futuro, la complacencia se transforma en deseo; por ser posible y con prendas de lograrlo, en esperanza que incluye gozo.

Objeto de la esperanza y estado subjetivo del que espera van quedando caracterizados, a base de lo que de ambos nos dice la experiencia. *Conveniencia, posibilidad* y *garantía* mezcladas con *dificultad* e *inseguridad* de obtención, en el objeto no poseído. En el sujeto, *complacencia* amorosa inicial, *deseo* mezclado de *consuelo vacilante* por el temor e *informado por animoso vigor* para realizar lo que conduzca a la obtención del apetecido y arduo bien.

¿Habrá quedado ya constituída con esos elementos la esperanza? Recurramos de nuevo a la experiencia.

Espera, el que ha adquirido un billete de lotería, ser premiado en ella. Espera, el hábil en juegos de ingenio, ganar la partida. Espera el enfermo recobrar la salud, por la eficacia de los remedios. Estriba la posibilidad del primero en un puro suceso estadístico; la del segundo, en sus propios recursos; la del tercero, en la aptitud de las medicinas y en el poder de su organismo para reaccionar. Esperanza en todos los casos. Y debemos añadir, doble esperanza: *espera* el primero *el* premio, *confiado en* la suerte; *espera el* triunfo el segundo, *confiado en* su habilidad; el tercero *espera la* salud *confiado en* las medicinas y en su organismo. El primero *espera en, depende de* la suerte; el segundo, de su habilidad; de los medicamentos y su organismo el tercero. ¿Podrá distinguirse aún una cuarta esperanza, más depuradamente tal y, al mismo tiempo, más dignamente humana?

Más puramente será tal la esperanza, cuya característica es versar sobre un bien no poseído, cuando menor sea la posesión actual que el sujeto tenga de ese bien y mayor su dependencia de aquello de donde el bien apetecido le haya de venir. El capitalista no tiene ahora en su mano sus réditos, pero el título que posee actualmente para hacerlos efectivos es tal, tan seguro, tan suyo e independiente, que excluye el estado de esperanza respecto de aquella cantidad. No tiene mera posibilidad o garantía; tiene derecho total: no cabe inseguridad ni temor. Pues bien; disminúyase hasta el límite extremo el valor de los títulos propios, del poder contar sobre sí, quedando en pie la máxima posibilidad y garantía de obtener el bien deseado, y la esperanza habrá llegado al límite sumo de pureza.

Mas, ¿es conciliable con tal depuración la dignidad humana? Porque

de esperanza humana tratamos. Depender el hombre, una persona, de la suerte, de un alimento, de un específico, de una moneda..., todo inferior a él, parece indigno de su alteza. Y más si la dependencia ha de ser suma. Fuerza es reconocerlo. La esperanza puesta consciente y sumisamente en recursos como ésos sería una actitud tal vez utilitaria, pero, en realidad, depresiva de la dignidad del que así esperase. Tendría mucho de frío cálculo, cuando la verdadera esperanza es toda aliento de calor vital. Hay, sin embargo, medio de evitar el reparo propuesto: si el esperar confiado tiene su fundamento y sostén no en un objeto, en una cosa, sino en una persona. La frialdad forzosa de las cosas sin afecto quedará substituída por el calor de la intimidad personal; brotará un comienzo de amor, interesado en el que espera, pero con complacencia en aquél en quien espera. Degradación tampoco la habrá: la persona, al esperar confiadamente en otra, no descenderá de su propio nivel. Los hechos, finalmente, parecen venir por su parte a confirmar esta apreciación. Los ojos empañados de la madre se iluminan de esperanza ante la persona del médico eminente; la turbación del soldado en batalla desaparece al confiar en la estrategia de su general; la angustia del inicuamente cautivo se suaviza al esperar en la generosidad y el valor de su futuro libertador. Ni por eso es preciso eliminar la intervención de los objetos conducentes al logro del bien arduo anhelado y posible. Descienden, tan sólo, de categoría. Valen y se estiman, se reciben y se utilizan como instrumentos empleados por la persona en quien se espera para conseguir lo deseado.

Así, pues, la esperanza en su grado más típico y, al mismo tiempo, más humano se realizará al esperar el bien futuro con el mínimo de posibilidad propia para alcanzarlo, compensada esa deficiencia por el poder y bondad de otra persona, en la que se espera, de la que se espera recibirlo.

* * *

El tratar de calibrar los posibles grados de esperanza con respecto a su fundamento ha sido, sin duda, fructuoso. Apliquemos ese procedimiento a otros de sus aspectos, que acaso sea en ellos fecundo también. Afinemos y depuremos los constitutivos del esperar, hasta llegar, si es posible, al grado de esperanza que por todos sus aspectos pueda llamarse por excelencia *esperanza humana*.

La calidad del bien esperado, el grado a que descienda la posibilidad humana para alcanzarlo, la universalidad que alcance entre los hombres el anhelo de lograr ese bien, en fin, la dignidad de la persona en quien

se confíe para obtenerlo, estos cuatro factores, llevados a su posible límite extremo, nos deberán dar constituída la típica esperanza humana.

El bien supremo deseado por el hombre, ¿cuál es? No es difícil señalarlo. El genial San Agustín, conocedor íntimo de los sistemas filosóficos y de la naturaleza humana de su tiempo y del de todos, lo sintetiza en dos palabras: "¿No es la vida feliz lo que todos anhelan?" [2]. La felicidad, aspiración suprema del hombre.

¿Posibilidades del hombre histórico con sus recursos puramente humanos para lograrla? Si algo aparece entre ellas y lo apetecido es su colosal desproporción. Bien arduo, si alguno, ése lo es. No son precisos para confirmarlo testimonios ajenos ni de otras edades. La nuestra, acumulación ciclópea de los esfuerzos de todas las pasadas incalculablemente potenciados por los avances realizados por ella misma, exhala el grito de decepción más desgarrador tal vez que ha escuchado la Historia. El típico hombre de hoy se siente impotente, absolutamente impotente para hacerse feliz. Y confirmaciones personales e íntimas corroboran esa amarga experiencia.

Es natural. El hombre, el individuo humano siente que la muerte le priva despiadadamente de todos sus bienes, cuanto más de la felicidad, que es la vida enriquecida por el cúmulo de todos los bienes de que el hombre sea capaz. Y si ante algo sufre el hombre su máxima impotencia es ante la muerte. Más aún: En la misma vida, el hombre, que se experimenta quiéralo o no sometido al imperativo inapelable de la ley moral, siente brotar de las mismas raíces de su ser el ansia de ajustarse dignamente a él y, ¡cuántas veces!, sufre la descorazonadora desilusión de hallarse infringiendo ese mismo ennoblecedor mandato. Tan patente es el hecho, que defensores y pregoneros tan intransigentes de ese imperativo moral como Séneca y Kant llegan a proclamar, el primero, que si cada quinientos años existe un hombre que lo cumpla sin defecto, ya es gran número [3]; el segundo, que ninguno en la tierra logra ajustarse sin defecto a él [4].

Y, sin embargo, elemento tercero de los apuntados, la universalidad de esa aspiración es absoluta. Toda la humanidad, cada uno de sus individuos consciente de su existencia, desea ser feliz. "Ni una sola excepción", añade en el pasaje citado San Agustín [5].

---

[2] "Nonne ipsa est beata vita quam omnes volunt?" *Confessiones*, 1. X, c. XX.
[3] *Epistula* XLII, ad Lucidium.
[4] *Crítica de la razó práctica*, I, 2, 2, § IV. Edic. Cassire, Berlin, 1922, vol. V, página 132.
[5] "...omnino qui nolit nemo est". *Confessiones*, 1. c.

Hasta aquí los caracteres del bien deseado y del sujeto que lo desea han llegado a tal punto, que parece debemos preguntar si nuestro análisis nos va a poner ante la esperanza humana o, más bien, ante la desesperación. Resuelvan esta aporía los hechos. ¿No es uno cotidiano de hoy y de los cientos de siglos que nos han precedido que en el lecho de muerte es donde millares y millares de veces florece la esperanza? Típica esperanza, sin duda, dada la falta absoluta de recursos del que entonces espera. Y ¿qué bien el que confía alcanzar? Uno tal que compense todo el mal que ha sufrido y llene su capacidad de gozar con todo el bien verdadero que en la vida le ha faltado. El bien esperado es, desde luego, la vida feliz, la felicidad.

Ahora bien, ¿hay caso en que el sujeto se encuentre más desprovisto de todo poder personal y humano para lograr lo que espera? Su esperanza no decae, sin embargo, por ello. Muere, al cabo; pero con la sonrisa de la esperanza dibujada en su espíritu. Sonrisa que no es un trazo pasajero o un rasgo preparado para entonces. Es una huella profunda, es un surco en su fisonomía espiritual, grabado a golpes de centenares y millares de reacciones al duro vivir. Espera sereno el moribundo, lúcido y perfectamente normal, porque ha aprendido incesantemente a esperar durante su vida; y a esperar una y otra vez, precisamente en cuantas ocasiones el frío de las decepciones debiera haber helado su espíritu. En una palabra: la esperanza que le sostiene en la muerte es la que le ha mantenido resignado, consolado, esforzado en los trances más duros, más arduos, más desesperados, individuales o colectivos, de la vida.

Tal es, según los hechos patentes, multiplicados casi hasta el infinito, la realidad empírica de la esperanza humana típica. Ante ella el psicólogo, el filósofo, ¿qué deben decir?

Enmudecer es indigno de su misión de investigadores de la razón de ser de los fenómenos. Soslayar el hecho es enmudecer sin lealtad. Calificarla de esperanza falaz, de ilusión, cualquiera que se suponga su origen, no es posible, pues su consistencia es la clave de la muerte serena y de la vida, en su orientación general y en numerosísimas partes de su trama, de seres humanos sin cuento, sobresalientes precisamente por su constante objetividad ante la realidad. El hecho es inaprehensible con registradores de laboratorio, pero es tan incontestable y real como las más palpables realidades físicoquímicas. ¿Qué explicación, pues, dar de él?

Con los antecedentes forzosamente impuestos por los hechos sólo es posible una. El cuarto factor constitutivo de la esperanza humana nos

la ofrece: el ser personal de quien el hombre espere lo que por sí no puede lograr; aquel en quien confíe; y, por eso, aquel de quien dependa.

Mas una nueva dificultad surge de la clave misma de esta concepción salvadora. En ella no depende ya el hombre, como antes señalamos, de un objeto, de una cosa; depende de una persona. Pero, al fin, depende. Y ¿es esto conforme con su dignidad? Esa superior arrogancia del llamado rey de la creación ¿se avendrá con el reconocimiento de una dependencia? Séneca y Kant, que hace poco nos afirmaban la incapacidad humana para lograr la rectitud moral, pueden también ahora citarse para corroborar la orgullosa objeción: "Sibi sapiens sufficit" proclamaba el estoicismo; el bienestar máximo del hombre, apunta Kant, es acercarse al estado de independencia absoluta [6].

La objeción, sin embargo, o formulada en términos muy restringidos y atenuados, como los aludidos de Kant, o debilitada y rebatida por otras afirmaciones mucho más categóricas y objetivas, como sucede en Séneca [7], tiene, en toda hipótesis, que rendirse a la realidad. El hombre es un ser esencialmente dependiente. Es un hecho innegable que se nos impone. Queramos o no, experimentamos y aún sufrimos que en todo el proceso de nuestro obrar, más aún: en nuestro vivir, en nuestro existir, dependemos de mil realidades, de mil circunstancias a las que nos es preciso someternos. Y esto constantemente. Ante tal realidad es inútil obstinarse en negarla o en rehusar reconocerla como humana. El hombre es así, ser dependiente.

Pero dependiente ¿de quién? ¿De los inferiores a él? Eso sería una anomalía; casi una contradicción. El hombre sería superior a ellos por hipótesis, e inferior porque el que depende de otro es, como tributario y sometido a él, inferior a él. Por eso reconocíamos antes que las esperanzas que podríamos llamar parciales, al elevarse al nivel humano, suponían un ser personal, el médico, el estratega, el libertador, que con su poder orientaba y gobernaba, como instrumentos de su obrar personal, todos los objetos inferiores de los que el bien anhelado dependía.

Mas aun ante tal esperanza más humana, y contra tal dependencia personal, la autonomía y la dignidad del individuo racional parece sentirse a disgusto. ¿Por qué someterse a un igual? ¿Por qué depender de él? La superioridad con que nos sobrepasa es, a lo sumo, de detalle, mínima, accidental. La autonomía personal no se aviene con esa subordinación. Parece como si un canon universal estableciese que sólo es ad-

[6] *Ob. cit.*, I, 2, 2; V, 129.
[7] Cf. *Epistulae* XLI; XCVIII.

misible la sumisión a lo esencialmente superior. Sea así. Esa sumisión objetiva, esa subordinación se da. Su pleno cumplimiento lo realiza en la muerte, en la vida y en la existencia humana, la dependencia del Ser personal y poderoso, infinitamente superior al hombre y a la creación entera, e indispensablemente necesario a ambos para vivir y existir. Como Criador, El preparó nuestra existencia; como Conservador la mantiene en el ser y la rodea de cuanto se requiere para su duración; como justo Sancionador se reserva el futuro que seguirá a la existencia terrena del hombre para entregar a la parte más noble y responsable de éste (limitándonos a lo filosóficamente cierto), a su espíritu cumplidor de la ley moral, una vida perpetua que sea un bien sin males. Desde ese misterioso seno del porvenir su influjo, como el de un lejano y poderoso imán, alcanza a cada uno de los eslabones de la cadena de la vida humana, y ello con eficacia tal que basta a convertir en realidad la ardua concepción de la esperanza: infusión de consuelo entre las lágrimas que causa el mal presente, por influjo del bien por venir, don generoso del supremo y soberano Bienhechor.

Una aclaración aún. Si el hombre, como reconocíamos, es impotente para cumplir la ley moral y del cumplimiento de ésta depende su felicidad futura, ¿hay esperanza humana posible? Sí la hay; y doblemente esperanza. Desde luego porque el inmenso bien futuro esperado sólo puede ser dádiva regia del gran Señor que por pura bondad lo quiere dar. Además, porque la condición que él mismo razonablemente ha impuesto de la observancia por nuestra parte de la ley moral es condición tan ardua para nuestro débil poder, que sólo con la valiosa ayuda que de él mismo nos llegue quedará realizada. Finalmente, nueva esperanza aún en su bondad que eche en olvido los defectos y miserias morales en que, aun confortados por su potente auxilio, incurriremos. Más aún: quien se me presenta tan excelente y bueno para mí, despertará indudablemente mi amor; amor interesado, porque atiende a lo que en El hay de conveniente para mi provecho; pero verdadero afecto de complacencia en quien es tal para mí. Y, juntamente, la triste experiencia de mi deficiencia e impotencia suma se traducirá en desconfianza de mí y abandono, entrega confiada, reconocimiento experimentado íntimamente de mi absoluta dependencia de El que no me arrojará de sus brazos y me hará tener lo que por mí solo no puedo alcanzar.

La dura objeción de Séneca y de Kant contra la posibilidad de la genuina esperanza humana, basada en la impotencia del hombre para observar la ley moral, queda desvanecida. Suma es su incapacidad para mantenerse en la rectitud moral a lo largo de sus años de vida. De ahí,

la aflicción, el temor, la amargura cuando se mira a sí. Es palpar y sufrir una y cien veces su miseria y su nada. Mas, una y cien veces también, hasta esa obscura sima descienden los destellos del Bienhechor infinito, y el fondo antes sombrío devuelve el reverbero de la esperanza. Esperanza en aquella Bondad suma que generosamente prestará, al ser invocada, el auxilio de su poder; que, al ser suplicada con contritas lágrimas, otorgará la misericordia de su perdón; y que al de veras confiado en ella y a ella de veras sumiso, como exige la genuina esperanza, comunicará en un día sin noche, la desbordante felicidad propia del sumo bien.

* * *

La esperanza humana de estructura como la descrita es, sin duda, capaz de remediar la angustia filosófica actual al principio aludida.

¿Cómo ésta, sin embargo, no se remedia? La razón es sencilla. Porque la mente filosófica actual cierra obstinadamente el paso a esa esperanza. ¿De qué modo? Al declararse antiintelectualista, enemiga de la razón. Dos palabras sobre este punto, con lo que quedará indicado un primordial elemento constitutivo de la esperanza, no aludido aún.

El estado afectivo descrito, para insertarse en la persona, para brotar en lo íntimo del ser y difundir su benéfico influjo por todo él, ¿qué requerirá? ¿Cuál será el paso primero de su proceso formativo? La respuesta no exige muchas hipótesis.

La esperanza, tal como la evidente experiencia nos la ha dado a conocer, incluye esencialmente deseo. Ahora bien, el buen sentido del género humano ha afirmado siempre sin discusión: *nihil volitum quin praecognitum; ignoti nulla cupido.* Es absolutamente imposible desear lo que no se conoce. Con la agravante de que las condiciones cognoscitivas son en la esperanza más y de mayor relieve que en la simple apetición. Lo esperado ha de ser posible; y de que el sujeto que lo desea lo perciba o no como tal, dependerá que surja en él la esperanza o sus opuestos, el temor y la desesperación. Y de la posibilidad o imposibilidad de algo, ¿cómo nos damos cuenta sino por el conocimiento? En la típica esperanza humana, de quien esperamos nuestro bien es de Dios, en quien el ser humano descansa confiado cuando espera. Y el primer paso en comunicación con Dios ¿cómo se da sino por el conocimiento intelectivo?

El sentido común de la humanidad, con la misma aseveración con que establece los aforismos antes expresados, asegura que por esos otros dos nuevos títulos la esperanza humana requiere el conocimiento inte-

lectual. Por muchos siglos los filósofos asintieron unánimes a esa afirmación. ¿Tenemos hoy razones para discrepar?

Por tratarse de hechos estrictamente psicológicos, la psicología científica experimental ha estudiado el caso con los más escrupulosos métodos de investigación; y precisamente en el delicado caso del sentimiento religioso, lo que hace particularmente a nuestro caso por la presencia de lo divino en la típica esperanza humana. Su conclusión fué ésta: "Tan imposible como es una apetición volitiva sin objeto conocido, lo es la genuina vivencia religiosa afectiva personal de todo el Yo (*Ichfunktion*), sin contenido cognoscitivo intelectual" [8].

Gruehn, con nuevas experiencias que perfeccionaban las de su predecesor Girgensohon, confirmaba y corroboraba sus conclusiones intelectualistas, opuestas al pietismo irracionalista y sentimentalista, orientación religiosa seguida por este último hasta que sus investigaciones psicológicas le descubrieron su error.

Y con la ciencia experimental la filosofía. El pietismo sentimental es la traducción en el orden religioso, realizada por Schleiermacher, de la concepción irracionalística de Kant en la razón práctica. Ahora bien, como ya es demasiado claro, la crítica kantiana ni logra su intento de desacreditar el valor objetivo de nuestras actividades cognoscitivas, ni prueba que el orden afectivo sentimental práctico excluya el factor cognoscitivo previo, ni mucho menos aduce razón alguna de la que se concluya que lo afectivo o apetitivo irracional nos ponga por sí solo en comunicación con la realidad de los nóumenos.

Así, pues, el sentido común, toda la filosofía antigua, la más refinada investigación psicológica experimental, exigen como requisito indispensable y primordial en la esperanza humana el factor cognoscitivo del bien que se espera y de la persona de la que se espera, en la que se confía.

Lo infundado e insostenible de la posición kantiana, en la que radica todo el irracionalismo moderno, es la última confirmación de la objetividad y solidez de aquel recto intelectualismo.

Por lo demás, no nos corresponde entrar ahora en el examen del pensamiento kantiano, tarea realizada ya por muchos y de la que también nosotros nos hemos ocupado en otra ocasión [9].

Lo expuesto hasta aquí nos autoriza a condensar en unas líneas toda la múltiple complejidad psicológica de la esperanza. Antes, sin embargo,

---

[8] GRUEHN, W.: *Religionspsychologie*. Hirt. Breslau, 1926, c. IV, A, I, p. 52.

[9] Cfr. "Del optimismo idealista al pesimismo existencialista", en PENSAMIENTO, 8 (1952), 465-481.

vamos a examinar alguna grave afirmación singularmente relacionada con su aspecto cognoscitivo.

No nos referiremos a las del moderno irracionalismo. Tenemos a la vista las de uno de sus representantes o afines que casi pudiera parecer clásico por los autorizados títulos con que encabeza varios escritos sobre el tema. Pero consideramos innecesario añadir algo a lo expuesto acerca de él en otra ocasión [10]. Con afirmaciones sin pruebas contra el recto intelectualismo, con negar el conocimiento intelectual para sustituirlo luego por una fe o creencia que si no contiene conocimiento intelectual se esfuma en palabras, ya se ve qué se podrá obtener.

Vamos a considerar unas palabras de un autor antiguo. Es autorizadísimo por lo fundado y sublime de su doctrina; y digno aquí de especial atención, tanto por el especial matiz con que concibe la esperanza como porque su enseñanza sobre las relaciones de ella con el conocimiento no ha sido, que sepamos, examinada por otros. El insigne autor a que nos referimos es San Juan de la Cruz [11].

Al exponer el Doctor Místico el modo cómo el alma se une con Dios, señala las tres virtudes teologales como correspondientes a cada una de las tres clásicas "potencias del alma": la fe al entendimiento, la caridad a la voluntad y, entre una y otra, la esperanza a la memoria.

Su principio fundamental de esta unión respecto al punto que nos ocupa lo enuncia así:

"Para que el alma se venga a unir con Dios en esperanza ha de renunciar toda posesión de la memoria" (S. 3, 11) [12].

Renunciamiento que consiste en

"... ir negando y no admitiendo hasta lo último que [el alma] pudiere negar de sus aprensiones, así naturales como sobrenaturales. Por lo cual, así lo haremos ahora en *la memoria, sacándola de sus límites y quicios naturales y subiéndola* sobre sí, esto

---

[10] Cfr. "La filosofía católica y las exigencias del hombre moderno", en PENSAMIENTO, 8 (1952), 199-205.

[11] Los pasajes del santo referentes a la contemplación infusa en general que pudieran parecer irracionalistas, los ha estudiado con acierto el R. P. JOSÉ DE JESÚS NAZARENO, O. SS. T.: "Conocimiento y amor en la contemplación según San Juan de la Cruz", en *Revista de Espiritualidad*, 8 (1949), 72-95. Su acertada interpretación excluye convincentemente todo irracionalismo.

[12] Generalmente indicaremos en el texto, a continuación de los fragmentos tomadosdos del santo, el pasaje de sus obras en que se encuentran. La S seguida de tres cifras indican la *Subida al Monte Carmelo* con el libro, capítulo y número de éste. Nos referimos por su exactitud y más fácil manejo para el lector, a la edición de la B. A. C. *Vida y obras de San Juan de la Cruz* por CRISÓGONO DE JESÚS Y LUCINIO DEL SS. SACRAMENTO, CC. DD. Madrid.

es, sobre toda noticia distinta y posesión aprensible *en suma esperanza de Dios incomprensible*" (S 3, 2, 1). (El subrayado es del original.)

Los textos son expresivos y nos evitan aducir otros análogos. La doctrina es clara: Una de las virtudes por la que el alma ha de unirse con Dios en esta vida es la esperanza. El ejercicio y posesión de esta virtud corresponde inmediatamente, según la concepción psicológica del santo, a la memoria. Medio indispensable para esa unión es que la memoria, potencia totalmente cognoscitiva que, junto con la fantasía, es "archivo y receptáculo del entendimiento, en que se reciben todas las formas e imágenes inteligibles" (S. 2, 16, 2), salga de sus límites y quicios naturales, prescindiendo de toda noticia distinta y posesión aprensible. Así obtendrá la esperanza. Esta, por tanto, parece que sólo podrá obtenerse excluyendo lo que suponíamos era su base y raíz o, al menos, presupuesto indispensable: el conocimiento de lo que se espera y, más aún, de aquel en quien se espera.

Esta conclusión ¿forma parte de la doctrina del santo?

Para más exactitud en nuestro análisis de ella precisemos su concepto de memoria. En general, como se lo acabamos de oír, es el "archivo de todas las formas e imágenes inteligibles". Mas por ser las potencias cognoscitivas humanas de dos clases, una sensitivo-orgánica, otra intelectual-espiritual, las memorias serán dos: una la sensitiva y otra la intelectual. A la primera la denomina, con toda exactitud y acierto, fantasía; a la segunda, simplemente memoria. Los vestigios conservados en la primera representan objetos con "imagen y forma corporal", pues por ser "sentido" sólo puede representar lo corporal y mediante formas o efigies corporales. En cambio, la memoria intelectual y espiritual se acuerda de ["alguna noticia espiritual que haya caído en ella"] por la forma que en el alma de sí dejó impresa, que también es forma o noticia, o imagen espiritual o formal, no corporal ni de figura sensible [13].

Teniendo, pues, ante la vista esa doble potencia rememorativa y, además, las dos clases de noticias que cada una puede conservar y recordar, unas naturales y otras sobrenaturales, según el modo natural o superior a las fuerzas de la naturaleza por el que a la memoria lleguen, afirma el santo lo reproducido arriba:

"... es de necesidad para ir a Dios [por la esperanza] ir negando y no admitiendo hasta lo último que pudiere negar de sus aprensiones, así naturales como sobrenaturales" (S 3, 2, 1).

---

[13] Cfr. S 2, 16, 2-3; y S 3, 14, 1.

Afirmación del todo conforme con la de las líneas anteriores:

"Conviene ir por este estilo desembarazando y vaciando, y haciendo negar a las potencias su jurisdicción natural y operaciones, para que se dé lugar a que sean infundidas e ilustradas de lo sobrenatural" (*Ibid.*).

Está, pues, clara la mente del gran místico. Y podemos añadir inmediatamente—el lector lo habrá advertido sin dificultad—: está no menos a la vista la solución de la dificultad y negación del presunto antiintelectualismo.

En efecto. Al referirse reiteradamente al caso en que las potencias se han de haber negando "su jurisdicción natural y operaciones" naturales, en que se ha de proceder con la memoria "sacándola de sus límites y quicios naturales y haciéndola subir sobre sí", y todo ello "para que se dé lugar a que sea infundida e ilustrada de lo sobrenatural", se da a entender claramente que no se trata ahí de la esperanza asequible por vía natural, ni siquiera de la virtud sobrenatural de la esperanza (ya acto, ya hábito infuso) perfectamente compaginable en el hombre con el uso natural de sus facultades, sino que se habla de un estado particular y soberano de esperanza, al que se asciende sólo por vías más bien excepcionales, o, al menos, poco frecuentadas aún en el mismo orden sobrenatural.

Más aún. Como a estos grados superiores no se llega, fuera de excepciones portentosas y contadísimas (si hay alguna fuera del orden teántrico), sino después de pasar por las inferiores, es obvio admitir que San Juan de la Cruz presupondrá con toda la tradición católica, y con el sentido común de la humanidad, una previa esperanza fundada en el genuino conocimiento intelectual de lo que se espera y de aquel en quien se espera.

Y así es, en efecto. Transcribamos sus palabras categóricas en este mismo pasaje:

"Necesario le es al lector advertir en cada libro de éstos al propósito que vamos hablando. Porque, si no, podránle nacer muchas dudas acerca de lo que fuere leyendo, como ahora las podría tener en lo que habemos dicho del entendimiento, y ahora diremos de la memoria, y después diremos de la voluntad. Porque, viendo cómo aniquilamos las potencias acerca de sus operaciones, quizá le parecerá que antes *destruímos* el camino del ejercicio espiritual que le edificamos; lo cual *sería verdad si quisiésemos instruir aquí no más que a principiantes*, a los cuales conviene disponerse por esas aprensiones discursivas y aprensibles" (S 3, 2, 1).

El subrayado del original nos ahorra a nosotros el hacerlo. Extendamos, sí, el relieve tipográfico a las últimas palabras, que tan al caso hacen: "a *los* [*principiantes*] *conviene disponerse por esas aprensiones*

discursivas y aprensivas". Y principiante significa aquí todo el que no vaya bien levantado ya en la mística sobrenatural.

La esperanza, pues, por muy encumbrada y sobrenatural que sea, presupone según San Juan de la Cruz, como base fundamental y raíz indispensable, el conocimiento, conocimiento intelectual y, más aún, intelectual discursivo.

Con esto nuestra afirmación moderadamente intelectualista, porque además de lo intelectivo reconocemos en la esperanza la realidad eminente de lo afectivo, recibe nueva confirmación en juicio contradictorio.

Más aún, repitamos por última vez: en la misma encumbrada cima de la contemplación mística ya muy aventajada, en la que el santo exige el aludido vacío de la memoria, no es en modo alguno para que ésta nada represente y las fuerzas afectivas entren en una ebullición irracional. Nada de eso. Es, sencillamente, digámoslo con sus mismas palabras porque

"para que la esperanza sea entera de Dios, nada ha de haber en la memoria que no sea Dios" (S 3, 11).

Para esto quiere que la memoria se vacíe de todo recuerdo actual de cosas creadas por excelentes que sean y aunque su noticia la haya recibido por superior vía sobrenatural, para que, desnuda del conocimiento actual de toda cosa creada, únicamente se abrace por el conocimiento intelectual y por la esperanza con el Ser increado.

Interesante sería examinar los caracteres que a ese elevado recordar de la memoria, fija sólo en Dios, le señala el santo. Esto, sin embargo, alargaría excesivamente este estudio, aparte de ser más propio que de la simple psicología o filosofía, de la psicología sobrenatural. Por eso preferimos presentarlo al público en otras páginas dedicadas expresamente a esos temas [14]. Lo expuesto aquí nos basta para sumar la valiosísima autoridad psicológica, teológica y mística de San Juan de la Cruz a las abrumadoras razones y autoridades arriba aducidas para probar que entre los componentes indispensables del estado psicológico de esperanza actual, se encuentra el conocimiento intelectual.

* * *

Podemos ya sintetizar los resultados de nuestro análisis.

La esperanza tal como los hechos la revelan, presenta su doble com-

[14] Aparecerá el estudio en la revista de investigación e información ascética y mística *Manresa* (Madrid. Fax), con el título: "Tres preguntas sobre la purgación de la memoria según San Juan de la Cruz".

ponente cognoscitivo-afectivo con las siguientes características y estructura: Conocimiento de un bien no poseído, de adquisición ardua pero posible. Conocimiento asimismo de los medios, mejor aún, de la persona capaz de hacer efectiva la adquisición del bien. Estado afectivo de complacencia en el bien no poseído; de deseo del mismo; de complacencia igualmente, aunque interesada, en la persona de la que se prevé hará efectiva la adquisición del bien; de consuelo que atenúa la pena causada por no poseerlo aún y por la turbación que engendra lo difícil de su adquisición. Turbación, ésta, agravada por la impotencia propia, consuelo y gozo, aquéllos, nacidos de la comunicación cognoscitivo-afectiva con la persona en quien se espera y traducidos en vigor psíquico del que espera para entregarse, en lo que de él dependa, a la asecución del bien.

Factores que en un grado supremo de pureza e intensidad constituyen la síntesis del estado consciente de la persona que, al conocer y apetecer su felicidad y reconocer intelectualmente, junto con su absoluta impotencia para alcanzarla, la generosidad soberana del único posible dador de la misma, Dios, entra en comunicación cognoscitivo-afectiva con El mediante el abandono y la entrega total amorosa y sumisa de sí misma, con la que se siente aliviada, tranquilizada, confortada para dedicarse a la asecución de la felicidad, por la garantía que el infinitamente bueno y fiel le ofrece de la posesión futura, que desde ahora ella comienza, como de lejos, a pregustar.

JESUS MUÑOZ, S. J.

Comillas. Universidad Pontificia.

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

CONCATENACION MUTUA DE LOS ASPECTOS ONTOLOGICO, PSICOLOGICO Y ETICO, SOBRE LA PERSONALIDAD

I.—Jerarquización de problemas.

No pocas veces sucede que al investigar por qué motivos ciertos problemas son de difícil solución, se halla la causa de esta dificultad en su mismo planteamiento: su planteamiento es deficiente, porque se busca su solución meramente en el orden práctico, es decir, en un orden derivado; si se hubiesen examinado los fundamentos teóricos últimos, se habrían podido resolver antinomias que son o aparecen insolubles en su aplicación.

Un ejemplo de esto aparece claramente en el orden jurídico. Cuando, por ejemplo, un magistrado ha de resolver una causa, empieza por estudiar los títulos que ambas partes contendientes alegan: según sean los títulos jurídicos deberá ser una u otra la sentencia que deriva el derecho radical hacia una consecuencia práctica.

Cuanto más perfecta sea la coherencia de la fundamentación jurídica última, o legislación, tanto menos frecuentes serán las antinomias prácticas de ella derivadas. Cuanto más imperfecta sea la legislación, tanto más frecuentes serán las antinomias prácticas, es decir, aquellos casos en que el juez se verá perplejo ante la pregunta sobre cuál es de las dos partes litigantes aquella a que la ley favorece.

Pues así como en el orden jurídico la ley o fundamentación última del derecho es el elemento primordial en la solución de los litigios prácticos, de un modo parecido, creo que bastantes de los problemas éticosociales que hoy día se nos plantean con fuerza, serían mejor resueltos si procurásemos examinar el entronque entre ellos y su fundamentación.

¿Cómo pueden resolverse, por ejemplo, los problemas del respeto a la libertad individual, o de los conflictos sociales, o de los derechos del hombre si no examinamos qué dice la metafísica cristiana acerca de la personalidad humana? Es evidente que de un modo muy diverso resolverá estos casos un filósofo según que parta de bases filosóficas comunistas, o liberales, o católicas.

Tal vez pensará alguien que es patente que hay un nexo muy grande entre la fundamentación metafísica de la personalidad y sus derivaciones éticosocia-

les, y que, por tanto, hasta aquí no he dicho en rigor nada que no sea muy conocido y admitido.

Y es verdad; no pretendo haber innovado nada con lo dicho.

Pero me permitiré sugerir que aunque estemos todos acordes en admitir los presupuestos metafísicos y aunque admitamos todos que hay un nexo entre ellos y las aplicaciones éticosociales, no obstante me parece que no pocas veces procedemos como si lo olvidásemos. Parece que queremos resolver un problema éticosocial, por ejemplo, el de la libertad humana, considerándolo en sí mismo. De este modo las soluciones antinómicas serán inevitables; o, por lo menos, será poco precisa y poco clara la solución aportada, aunque fuera recta.

El intento del presente estudio es precisamente sugerir cómo se jerarquizan entre sí los presupuestos filosóficos. Es decir, de qué manera brotan de la doctrina *ontológica* sobre la personalidad, las consecuencias *psicológicas;* cómo de la doctrina *psicológica así fundamentada* se deduce la doctrina *ética,* de la cual *así establecida* pueden esperarse soluciones prácticas en el orden social.

No pretendo aquí "demostrar" el contenido filosófico de cada uno de estos eslabones, porque es imposible intentar semejante exposición en unas pocas páginas. Pero si no intento ahora "demostrar" el contenido doctrinal de lo que admite la filosofía perenne sobre la personalidad, por lo menos puedo "mostrar" *cómo se jerarquizan dentro de ella las cuestiones derivadas.*

II.—Nexo radical u ontológico: la perfección substancial.

La persona en cuanto tal tiene un "algo" propio que le reconocemos, y que no admitimos en otros seres, por ejemplo, en un ave o en un vegetal. ¿Qué es ontológicamente este algo?

La gradación de los seres nos fuerza a reconocer atribuciones de dignidad muy diversas a cada uno de los peldaños ontológicos de la realidad.

La primera gradación nos hace distinguir entre los seres que no son "hipóstasis" y los que lo son; sólo después distinguiremos dentro de los que son "hipóstasis" las "hipóstasis racionales" o personas, de las "hipóstasis irracionales", que si bien tienen un elemento común con la personalidad, les falta otro.

La distinción radical entre hipóstasis y no hipóstasis está en la distinción clásica entre substancias completas existentes y los seres que no llegan a tal grado de perfección.

Puesto que del ser brota su unidad, como nos dice la metafísica, cuanto mayor sea la perfección o plenitud en el ser, tanto mayor será su unidad.

La unidad cuantitativa o material es muy imperfecta, porque precisamente por su difusión en partes espaciales está siempre expuesta a una separación y, por tanto, está sujeta a una destrucción que no tiene el espíritu; mayor unidad teleológica tiene el viviente que el agregado inferior de piedras; y el ser sensitivo, por su conciencia, tiene una mayor unidad (la de la conciencia) que el viviente vegetativo; y en la cumbre, la esencia divina, que como infinita en su ser es también simplicísima (en la unidad de su esencia), así como es infinita en el ser, lo es también en su unidad.

Pues bien, viceversa, los seres que con menos plenitud son ser, también poseerán menos esta unidad; tanto, que en rigor ni son *simplemente* indivisos en

sí, y divisos de otro: por ejemplo, los accidentes que brotan de la substancia sustentándose en ella. Por esto, según la expresión aristotélicotomista, ni se "hacen", ni "son": el accidente "con-fit", "con-est"; "est" se dice con plenitud de la substancia, que propiamente por esto tolera una aplicación plena de los primeros principios del ser, que sólo muy analógicamente se dicen del accidente.

Por eso lo que es "comunicable", en cuanto comunicable, no puede tener esta perfección de la hipóstasis, pues no es propiamente diviso de otro. Los accidentes, las partes, en cuanto son partes o consideradas como tales; las substancias incompletas, los agregados accidentalmente, la "substancia segunda" o universal, no tienen esta perfección de que goza la substancia completa singular existente.

La substancia, en cambio, mientras permanece sin mutación substancial, tiene su perfección y su dinamismo propio; el oro no producirá un pensamiento; y el manzano no producirá como fruto un pájaro. La substancia precisamente es teleológica como manifestación de este *nexo ontológico* o *radical*.

Por esto el ser hipostático, por ser substancial, une y ata a sí con un nexo natural todo lo suyo: todo propiamente le pertenece. A la mesa no pertenece de igual modo su tabla superior, o al montón de piedras, una piedra, como le pertenece al ave su corazón o al hombre tener cuerpo.

Santo Tomás, con su penetración acostumbrada, dice: "*hic homo* dicitur esse *suppositum* [es deci, *hipóstasis*], *quia scilicet supponitur* [=ponitur *sub*, sub-iectum] his quae ad hominem pertinent eorum praedicationem recipiens" (III, q. 2,a. 3,. c.)

Creo que se equivocaría quien pensase que estas doctrinas ontológicas no tienen consecuencias prácticas: las tienen, y grandes, pues el puro "actualismo" (que rechaza la noción aristotélicotomista de substancia) no puede fundamentar de igual manera que esta doctrina teleológica, como veremos luego, los límites de la libertad humana: si es un medio o un fin en sí.

En todo caso, no he pretendido ahora demostrar estas nociones ontológicas (trabajo que nos hubiera exigido una larga exposición), sino que tomándolas de la tradición aristotélicotomista, sólo queda dicho que este *nexo radical y ontológico* propio del ser hipostático o substancial, *es el que explica*, según deduciré en seguida, el *aspecto psicológico de la personalidad*.

III.—Aspecto psicológico.

Admitido este nexo ontológico substancial, la substancia es teleológica: es decir, no está "completamente indeterminada" en cuanto a sus manifestaciones o accidentes, con que se irá sucesivamente actuando.

Una manifestación de esta teleología es precisamente el viviente, con actos o reacciones "unitarias" que no aparecen en el inorgánico. Para aducir ahora un ejemplo de Bergson, el cristalino extirpado del ojo de un tritón, se reproduce a costa del iris; ahora bien, el iris proviene del mesodermo, mientras que el cristalino primitivo provenía del ectodermo. Y en la "salamandra maculata" puede regenerarse la parte superior del cristalino cortado, a partir de la parte superior del iris, o (si ella no está) de la parte interior o retiniana. Es decir, tanto del mesodermo, como del ectodermo, o como sea, partes vitales

de origen embriológico completamente distinto, y de funciones enteramente diversas, coinciden por caminos enteramente distintos a la producción de la misma y simplicísima función: la regeneración del cristalino, para que tenga lugar la acción de ver.

Este nexo substancial aparece con mayor plenitud en el viviente sensitivo, pues "siente", es decir, tiene "conciencia". El ser que siente, reduce la multiplicidad de excitantes externos a una mayor unidad interior o centro psíquico, propio (en mayor o menor grado) de los seres que sienten. Si el pie del hombre es herido, el hombre dice "yo" siento; no meramente el pie, sino "yo". Es decir, así como el pie (según decíamos antes) le pertenece con un nexo substancial, que justifica la atribución o predicación al todo de cada una de sus partes (no de un modo puramente ocasional, como de la mesa predicamos su color, sino gracias a un nexo substancial) paralelamente la traducción en el orden psicológico de este nexo ontológico, se manifiesta en la conciencia, con la que el "senciente" atribuye todo lo suyo a sí, a un centro único.

Naturalmente, cuanto más perfecto sea el ser "senciente", tanto más perfecta será esta unidad de conciencia. Por esto el hombre, como espiritual en su alma, tiene una conciencia más "unitaria" que el animal; el hombre no sólo siente, sino siente que siente; es decir, el hombre no sólo se da cuenta, sino se da cuenta de que se da cuenta. A esto llamamos conciencia refleja. El hombre, no el animal, puede decir "yo".

Pero ahí está precisamente la conexión con el poder universalizador o conceptual que tiene el hombre y no tienen los animales. Estos ven seres; pero no pueden volver sobre su acto y tomar nota o conciencia de que ven: no pueden decir "lo visto *en cuanto visto*". En cambio el hombre puede pensar en "lo que se da *en cuanto se da*", es decir, "*prescindiendo* de lo demás", lo cual es *universalizar*, pues toma una nota común en medio de la multiplicidad fáctica, y con ello esta nota es aprehendida esencialmente, o sea, de un modo necesario: lo que se da en cuanto se da, es el ser.

Así como del hecho de tener su propia unidad ontológica, substancial y espiritual, brota en el hombre su conciencia psicológica, y así como ésta se encuentra estrechamente enlazada con su poder *de reduplicar* o "formalizar", asimismo de este maravilloso poder conceptual deduce Santo Tomás la libertad humana.

Si el conocimiento representase las cosas singularmente (como en los animales pasa) la apetición también se dirigiría sólo hacia seres finitos y limitados (porque la apetición sigue el modo de ser del conocimiento); y por tanto estaría "necesitada" porque habría total adecuación entre ella y su objeto conocido sensible, finito. Pero en el hombre, precisamente porque su conocimiento es abstracto y prescinde de límites, hay capacidad de cierta infinitud, no se coarta a lo limitado-sensible que se le presenta; por tanto su apetición no tiene como objeto total suyo "este" bien, sino "el" bien. ¿Dónde está "el" bien, capaz de saciarlo? No aparece en la experiencia "el" bien, sino "este", "aquel" bien. Por tanto al sentir el impulso a buscar "el" bien, un bien que no tenga límites, no está el hombre necesitado hacia ningún bien singular, porque ninguno de ellos es objeto adecuado de su facultad apetente. Para buscarlo precisamente puede "subordinar medios" en vistas a un fin natural: y esta capacidad de subordinar unos medios a otros, o si se quiere.

esta capacidad de "pre-ferir" unos medios a otros en vistas a la obtención de un fin natural, es lo que constituye la actuación de la libertad en un individuo que tenga una naturaleza anímico-corporal como es la que tiene el hombre.

Y con esto podemos ya definir más plenamente la persona: la persona es la "hipóstasis racional". Como hipóstasis ya vimos que requiere la perfección de la substancia individual, independiente, de la que se educen constantemente sus accidentes o actos (así como, por ejemplo, del alma se educen los pensamientos y voliciones); pero esta hipóstasis ha de ser *racional*, ya que sólo de ella brotaría un conocimiento conceptual, por tanto inmaterial, por consiguiente que tenga como correspondiente una tendencia o voluntad *libre*.

IV.—Aspecto ético.

Si la persona es libre, puede "merecer" un fin; entonces, y sólo entonces, tiene la capacidad radical de ser sujeto de derechos y obligaciones. A partir de la libertad se justifica el sujeto éticojurídico.

La facultad que no es libre, va a su objeto propio con necesidad intrínseca. El paso de su potencia al acto, de tal manera le es impuesto interiormente, que no le queda nunca el poder de sentirse ante el objeto con una indiferencia activa. El fin a que llega la facultad necesitada, es un fin o "efficiendus" o bien "obtinendus" (según que ya existiera antes o no), pero nunca un fin "merendus": no será objeto de mérito, ni de obligación; por tanto tampoco de derecho.

La obligación moral es precisamente esta "ligación" que no pertenece al orden físico necesitante; sino a otra clase de "ligamen", que consiste en que si bien no se me impone con necesidad física un medio, no obstante me es impuesto el fin (último); y yo soy quien he de buscar cuál es el medio conducente y me siento "moralmente" constreñido, necesitado, forzado (no "físicamente") a pre-ferirlo o ante-ponerlo, a los demás, cuando he visto que es el que conduce a este fin.

Entonces, sí; cuando hay obligación hay capacidad de exigir el fin, que se ha conseguido o al cual se tiende; capacidad por tanto de mérito o demérito y de tener derecho y obligación. Si toda potencia está ordenada al acto, va a él del modo propio, es decir, según sea esta ordenación; ahora bien, la potencia libre, en cuanto libre, irá a su objeto del modo propio: el modo propio de la potencia libre, en cuanto libre, no es "hacer" (como en la potencia necesitada), sino "merecer", es decir, "elegir" y entonces poder atenerse a las consecuencias a pesar de todo, que es propiamente poder exigir o merecer o tener derecho.

Precisamente por esto el ser libre tiene impuesto su fin último (el apetito natural hacia el Ser Infinito, único capaz de saciar su cierta infinitud): su libertad consiste para Santo Tomás, según hemos dicho, en la capacidad de "pre-ferir" los medios, llevar antes a uno que a otro; pero el fin le es dado en el sentido de que quiera o no, está lanzado hacia él y hacia su búsqueda, y *este fin está en Dios*, Ser Infinito, como deduce la Etica a partir precisamente del examen de la naturaleza humana en su aspecto ontológico y psicológico.

De aquí que la persona no puede ser tomada como "medio" para otro fin distinto; nosotros también estamos necesitados con apetito natural a ir a Dios, como los demás, y no podemos suprimir esta exigencia profunda y última de las otras personas a ser un "fin en sí", es decir, la persona es sujeto de derechos y obligaciones que nunca podremos tratar como si fuera una cosa cualquiera: tiene naturalmente un fin propio, cuya obtención libre no está en mi mano poder cambiar, es decir, arrebatarle al ser libre el destino que en cuanto libre tiene, que es el de poder tender a Dios por su elección libre.

Las consecuencias sociales ya pueden fundarse sólidamente sobre esta firme base ética, así deducida.

V.—Visión descriptiva.

Si ahora prescindimos de considerar el enlace lógico que media entre estos diversos aspectos de la personalidad, podremos trazar un cuadro panorámico de estos rasgos, mediante una sencilla enumeración de ellos. Tendremos así una especie de descripción fenomenológica, de modo algo parecido a como la fenomenología podría describir la personalidad. Con la diferencia de que ésta, al estar privada de las raíces ontológicas "últimas", no podría razonar a fondo, mientras que en nuestra filosofía nos será posible a partir de esta descripción, que antes ya ha sido injertada en el ser, aplicarla coherentemente para elaborar la doctrina éticosocial.

La persona, ante todo, posee una tal *perfección* en el ser (propia de la substancia completa, singular, existente) que hay en ella un *nexo substancial que une todas sus partes* y accidentes, de modo que exige atribuírselas: "actiones sunt suppositorum", dice el antiguo adagio; pero lo son gracias a que el "suppositum" o "hipóstasis" es substancial. Tiene, pues, la persona una cierta *totalidad* o compleción que le da cierto carácter de *independencia* que no tienen, por ejemplo, las partes en cuanto partes, o los accidentes; y que se manifiesta por la plenitud con que se atribuyen al ser hipostático las nociones de ser, de sus atributos trascendentales, y primeros principios metafísicos, que sólo muy analógicamente se atribuyen a los seres que no llegan al grado de perfección que tiene la hipóstasis.

Además la persona no es meramente hipóstasis, sino hipóstasis *racional*, es capaz de dar razón de sus actos y opiniones. La persona es *consciente;* y consciente con conciencia plena, refleja. Si no desarrolla esta actividad (un enfermo, un niño no la ejercitan) por lo menos hay en la hipóstasis racional el nexo ontológico raíz de que haya la *capacidad radical* de la que pudieran desarrollarla, si se diesen los otros requisitos. Y entre paréntesis noto que aquellos sistemas que a base meramente descriptiva o fenomenológica describen la personalidad por la conciencia (sin contar, como nosotros, con la raíz ontológica que hace brotar simplemente como manifestación esta actividad consciente) en rigor no podrían explicar coherentemente por qué atribuyen personalidad, y por tanto derechos, a un niño muerto recién nacido, o a un amente, privados del uso de la razón y conciencia refleja. En ellos no hay la manifestación fenomenológica de la personalidad, y sin embargo hay que atribuirles las dotes de la persona.

Otro rasgo de la persona es que sea *libre*. No vamos a reprochar a los

existencialistas que pongan el acento en él, sino que por desconectarlo de sus conexiones con el ser en sí, lo desorbiten y lo expongan a todas las exageraciones.

Junto con la libertad de la persona aparece en ésta la *responsabilidad*, es decir, tiene la capacidad de que si está en ciertas circunstancias, pueda exigírsele cuenta del *demérito* de sus actos, pueda sujetársela con propiedad (no meramente como medio empírico educativo de hábitos) a una *sanción*, por lo mismo que es también capaz de *mérito* y de *premio*. La persona es, pues, un sujeto de *derechos* y *obligaciones*.

Al actuar la persona en su vida, repercutirá la acción sobre sí misma, y a veces podrá hacerse a sí misma objeto directo de su querer y de su actuar. Por esto la persona tiene un especial poder (mayor que el que aparece en los otros vivientes) para *autoformarse*. La acción conjunta de sus disposiciones naturales, de su ambiente, de sus actos libres, de sus hábitos libremente adquiridos, etc., moldeará la persona misma configurándole el carácter, es decir, le dará un *modo en cierta manera habitual o constante de proceder*.

Este es precisamente uno de los rasgos más típicos de la personalidad, aunque derivado: y en este sentido (no en un sentido radical u ontológico) podremos decir, como decimos corrientemente, que un niño no tiene personalidad; que hay que educar su personalidad; que hay un hombre de gran personalidad; personalidades conductoras; las enfermedades de la personalidad (cuando en la actuación precisamente disminuye o se destruye la síntesis mental unificadora del "yo"), etc. Sentidos todos ellos de alcance pedagógico, social, histórico, religioso, médico, etc., llenos de interés, pero derivados de la base metafísica subyacente, y sin la cual creo que no podrían dar a sus estudiosos una plena satisfacción, última y coherente.

VI.—Conclusión.

Cualquier sistema filosófico que alucinado por la visión descriptiva de uno solo de estos rasgos lo desarraigue de los demás y lo levante como eje de la personalidad, no sólo no explicará suficientemente la realidad que tenemos ante los ojos, sino que la falseará.

Esto ha sucedido, según creo, no pocas veces, por ejemplo, con el existencialismo. Los existencialistas a veces de tal modo hablan de la libertad, que parece que ser libre es un fin en sí, como si el hombre hubiera nacido para ser libre. Si así fuera, cualquier merma de la libertad, fuente y raíz de todo, sería reprochable. Ni se comprendería una "motivación" racional en la libertad de "libre arbitrio", ni se comprendería una moral objetivamente válida para todos.

Dentro de la gran síntesis filosófica sobre la personalidad, según la filosofía aristotélicotomista que he esbozado, esto no es así.

La libertad es un don, un gran don, don de valor inapreciable, porque es (como la racionalidad o la espiritualidad) el medio con el cual el hombre puede desenvolverse normalmente hacia su fin supremo. Pero es sólo un *medio*, para que logre este fin.

Por consiguiente, cuando para colocar al hombre o a la sociedad en las condiciones requeridas para que pueda tender a la obtención de este fin mediante el pleno desarrollo de la personalidad, se hace precisa una merma de la libertad, entonces esta merma se puede exigir. La libertad no es un fin; es un medio para que el hombre, viviendo en una sociedad armónicamente constituída, pueda hallar en ella el ambiente apto para tender libremente hacia la obtención (o negación, si libremente lo quiere así, para desgracia suya) de su fin último.

Pero precisamente por lo mismo no es lícito privar de tal modo de la libertad, que se imposibilite al hombre el ejercer este desarrollo pleno de su personalidad que ha de decidirse por sí misma ante la gran opción y decisión suprema, que dan sentido a su vida.

Un régimen como el comunista, que priva al hombre de la libertad religiosa, lo somete a una dependencia total en cuanto a su trabajo, en cuanto a la posesión de sus bienes, en cuanto a la ausencia de temores carcelarios, es un régimen intrínsecamente perverso.

Y aun la misma merma de la libertad, que cuando hay las debidas condiciones es, según ya hemos dicho antes, lícita, y a veces hasta grandemente deseable o necesaria (por ejemplo, para evitar la demagogia, que por exageración de la libertad viene a caer en el marasmo de la tiranía de una Convención o de la turba acéfala), sin embargo esta merma no es en sí un ideal, sino una situación que por muy prolongada que haya de ser, se deseará tanto cuanto sea precisa para asegurar al hombre el recto orden social sin el cual sólo tendría una apariencia engañosa de libertad cuando en realidad estaría dominado por el libertinaje.

El ideal, norma y faro para toda concepción éticosocial recta, es el que brota de la filosofía cristiana, cuyo ápice está en Santo Tomás y en los otros grandes escolásticos: *reconocer la nobleza inherente a la personalidad humana, portadora de valores eternos,* ya que su último e inalienable fin es Dios. Reconocer el sentido de nobleza de la sociedad cristiana y del estado plenamente católico, que de un modo más pleno que cualquier sociedad y cualquier estado (que también tienen esta misión suprema) tienden a colocar al hombre en las mejores condiciones posibles para que él perfectamente pueda tender a la obtención de su último fin de persona humana, y lograrlo.

En todo caso es grandiosa la concepción que en nuestra filosofía hallamos para cimentar sólidamente toda la doctrina éticosocial sobre la personalidad.

JUAN ROIG GIRONELLA, S. J.

San Cugat del Vallés (Barcelona).

LA FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS EN ARGENTINA

Nos llega de Argentina un conjunto de publicaciones [1] que giran todas en torno a un problema básico en Filosofía: el *carácter evolutivo de la razón.* Es la labor de un grupo de miembros de la Sección de Epistemología e Historia de la Ciencia, de la Sociedad Argentina de Filosofía, que trabaja en equipo para dar a conocer la teoría expuesta por Raymundo Pardo en su *Ensayo sobre los Integrantes Racionales.*

La Epistemología de las Ciencias está hoy de moda, aunque no siempre con ese nombre. Los grandes avances realizados por las ciencias en los últimos lustros (sobre todo por la Física, Biología y Físico-Matemática) han venido a dar un giro de 180° a muchas concepciones científicas admitidas hasta ahora, creando un confusionismo grande en el campo de la ciencia y sobre todo en el epistemológico. La relatividad, la mecánica cuántica, el indeterminismo, la matemática transfinita, las geometrías no euclídeas, el evolucionismo, han conmovido los cimientos de la ciencia, y hoy hablamos normalmente de la Física "moderna", Genética "moderna", etc., en contraposición a la Física y Genética "clásicas" (que siendo de ayer parecen ya superadas), dando la impresión de que no hay nada inconmovible en el campo de la verdad científica y filosófica, ni aun—así piensan algunos—los principios metafísicos más trascendentes.

Es trivial ya la distinción entre el mundo microscópico y el macroscópico regidos por principios distintos y aun opuestos. La tesis racionalista de la inmutabilidad absoluta de las verdades de razón (sustentada por otros motivos por la Filosofía Perenne) parece haberse derrumbado, y hoy son muchos los que piensan con Jeans que "De haber residido nosotros en el mundo del electrón o en el de la nebulosa, habrían quedado sedimentos bien distintos en

---

[1] Raymundo Pardo, *Ensayo sobre los integrantes racionales (Esquema).* Sociedad Argentina de Filosofía. Buenos Aires, 1949.

— *Los datos de la Lingüística y el carácter evolutivo de la Razón,* Buenos Aires, 1951.

— *El carácter evolutivo de la Razón y dos ciencias tipo: la Física y la Lingüística.* Buenos Aires, 1951.

— *Los datos de la Economía Política y el carácter evolutivo de la Razón.* Buenos Aires, 1952.

— *El carácter evolutivo de la Razón y las Analogías entre la Física y la Economía Política.* Buenos Aires, 1952.

A. Mininni, A. J. Sanz, E. Valdés, J. C. Grimberg, A. Leoz, O. Monti, C. Ferri, A. S. Barrutia, A. R. Paoli, *La doctrina epistemológica de Raymundo Pardo,* Soc. Arg. de Filos. Buenos Aires, 1951.

R. Remuñán, *Los datos de la Biología y de la Sociología (Etnopsicología) y el carácter evolutivo de la Razón.* Buenos Aires, 1951.

G. Fernández Guizzetti, *Los datos de la lingüística y el carácter evolutivo de la Razón.* Buenos Aires, 1951.

Se anuncian otros trabajos en preparación sobre este mismo tema.

nuestras mentes, que los racionalistas hubieran proclamado entonces como conocimientos *a priori*", y por consiguiente válidos en toda hipótesis; pero que en realidad no tendrían aplicación en nuestro mundo visible.

El profesor Pardo en un gesto de amplio sincretismo ha querido recoger ese eco de inseguridad que se desprende de todas las ciencias, dándole cuerpo y aun cargando fuertemente el acento sobre el carácter relativista de todo lo cognoscible, más aún, de las leyes mismas del pensar.

La importancia del tema pide que expongamos, siquiera sea sumariamente, el desarrollo de las ideas de R. Pardo, y justipreciemos luego el valor de su aportación a la Filosofía de la Ciencia.

1. *LA EPISTEMOLOGIA DEL "EMPIRISMO FILOSOFICO"*

a) *Empirismo Filosófico* es el nombre con que se presenta la doctrina epistemológica de R. Pardo. Arranca del empirismo clásico de St. Mill y hace como céntrica de su sistema una idea que ya expuso el empirista inglés: la no existencia de verdades absolutamente necesarias—o en la terminología de Pardo: la *no inmutabilidad de todo integrante racional* [2]—. Si la experiencia en que vivimos—argüía Mill—es el motivo de que enlacemos o desliguemos decididamente los conceptos (por ejemplo, "círculo" y "cuadrado"), dos ideas que aceptamos ahora como contradictorias, no hubieran sido tales si la experiencia las hubiese asociado [3].

El tema, pues, es crítico en epistemología. Pero precisemos más el estado de la cuestión. Que hay conceptos que evolucionan con el tiempo, es tan obvio que no merece aclaración; que incluso muchos principios que se tuvieron por inconcusos han sufrido modificaciones después de conocerse el resultado de algunas investigaciones, es también claro; pero el problema está en si las consecuencias a que ha llegado la ciencia actual imponen un relativismo absoluto. ¿Es que no hay verdades universales y necesarias en toda hipótesis, tiempo y circunstancia? ¿Lo que hoy tenemos por *ciertamente* inconcuso podrá ser negado por el hombre del porvenir? En otros términos ¿la ciencia que reclama para sí verdades universales y necesarias, se nutre de quimeras? Y... llegando a las últimas consecuencias: ¿las leyes mismas del pensar, los primeros Principios metafísicos son sólo válidos para el hombre de nuestra cultura?

---

[2] La terminología personal que usa el A. conviene precisarla para no torcer su pensamiento. RAZON significa (además de lo que de ordinario) el conjunto de "integrantes racionales". INTEGRANTE RACIONAL es todo aquello que cae bajo la experiencia ya perceptiva ya aperceptiva de una mente; por ejemplo: los datos de los sentidos (olores, sabores...), el concepto de ser, de cantidad imaginaria, de espacio de tres dimensiones, de Principio lógico, de integral definida, de cualidad primera, de elemento químico, de percepción, de cuanto, de símbolo de dolor, de infinito, de lingüística, de período geológico... (*Ensayo*... Esquema, p. 16-17). En otros términos: Integrante racional es para Pardo todo lo que puede ser objeto de la mente.

EXPERIENCIA es en esta terminología sinónimo de "mundo circundante", aunque también se emplea a veces en su sentido ordinario.

[3] "Sin duda, las asociaciones producidas por la experiencia pueden ser disueltas por una suma suficiente de experiencia contraria" (St. Mill).

Pardo recorre todas las ciencias principales y cree encontrar en ellas datos suficientes para afirmar la evolución de todo integrante racional, y aun "de la razón entendida como facultad o disposición que nos permite penetrar, comprender, asimilar otras sistematizaciones" [4]. Penetrando en el mecanismo interno que hace posible el carácter evolutivo de la razón, intenta el autor mostrar cómo por obra de tres factores (el factor físico-biológico, el factor social, y sobre todo por la ASM, o sea, la actividad sintética de la mente), nuestra experiencia ha evolucionado y ha de evolucionar, con lo que también evolucionarán los integrantes racionales, a los que ahora atribuímos carácter de necesidad.

La argumentación del autor supone el evolucionismo más radical. "La especie *homo sapiens* es un simple eslabón en la larga cadena de las especies. La especie humana pasará como pasaron los estegocéfalos" [5]. Pero para fundamentar el carácter evolutivo de la razón recurre el autor a los datos hoy día controlables. En el momento actual de la evolución cósmica coexisten infinidad de sistematizaciones: la del hombre primitivo del s. XX, la del niño, los animales, los anormales, la del hombre adulto occidental contemporáneo, la del sueño, etc., etc. Ahora bien—se pregunta el autor—, ¿hay integrantes comunes a todas esas sistematizaciones? ¿Hay algún integrante racional dotado de absoluta necesidad, incluyendo los principios lógicos y los juicios matemáticos? El racionalismo ha afirmado la existencia de verdades "de razón" que son válidas en todo tiempo y lugar, y por ende para todo ser inteligente (por eso Kant llegó a ver en la Geometría Euclídea la única posible); pero Pardo niega la inmutabilidad de las esencias.

Esta es la tesis epistemológica del autor. Veamos los argumentos que aduce para asentar afirmación tan grave.

b) *Fundamentación del Empirismo Filosófico.*—Recojamos esquemáticamente los datos de las ciencias que prueban—según el autor—la no existencia de integrantes comunes a toda sistematización. En gracia de la brevedad apuntaremos sólo las pruebas, que el autor propone preferentemente con citas de especialistas en cada una de las materias [6].

1) *Datos de la Sociología.*—La mentalidad primitiva se mueve dentro del prelogismo (Levy-Bruhl). Este importa una lógica distinta de la nuestra, que no rehusa la contradicción. La sistematización del tiempo y del espacio es también en ellos distinta. Conciben a veces el tiempo futuro como presente, y el espacio como algo heterogéneo (Levy-Bruhl). En esta dirección coinciden los datos de la Protohistoria aportados por Imbelloni.

2) *Datos de la Psicología Infantil.*—El niño—cuya mente se mueve de lo singular a lo singular—es incapaz de manejar las relaciones lógicas. En su sistematización no entra el Principio de Contradicción, ni el axioma de que "el todo es mayor que la parte", ya que no entiende por "todo" y por "parte" lo que el adulto occidental contemporáneo (Piaget).

3) *Datos de la Psicología Comparada.*—El *Homo Neanderthalensis* y el *Heildelbergensis* tenían otra concepción del espacio, tiempo y número que la

[4] *Esquema*, p. 132.
[5] *Esquema*, p. 129.
[6] *Esquema*, pp. 19-72, y otros opúsculos.

nuestra. Al considerar las características de estos integrantes racionales en el hombre primitivo actual, en la mentalidad infantil y en la psicopatológica, podemos vislumbrar algo de lo que importaron estos integrantes para el hombre Neanderthal (Obermaier, Bellido, Werner).

El hombre primitivo actual no concibe el "detrás" y el "delante" como cualidades neutras, sino como relativas a una persona. El niño, por su parte, concibe un espacio personal de acción. El espacio, en fin, del sujeto anormal es egocéntrico, concreto y de acción.

En cuanto al tiempo, tanto para el primitivo como para el niño, no es un transcurrir homogéneo como para nosotros; más aún, a veces coexisten en esas sistematizaciones el presente y el futuro.

4) *Datos de la Psicopatología.*—Ni el Principio de Contradicción ni el de Causalidad tienen cabida frecuentemente en las expresiones de los alienados.

5) *Datos de la Filología Comparada.*—A pesar de la comunidad lingüística indoeuropea, el espíritu indio y el occidental presentan tradiciones intelectuales diferentes. La India no utilizó ideas, y no elaboró una lógica, sino sólo más tarde bajo la influencia tal vez de Aristóteles (Masson Oursel). La lógica china fué también distinta. El Principio de Contradicción y Causalidad no poseyeron en ella el rango de reglas directoras del pensamiento (Granect).

6) *Datos de la Biología.*—Se contenta el autor con afirmar que no hay nada, ni en los hechos ni en el espíritu de esta ciencia, que se oponga al carácter evolutivo de la razón, y a que la Asm (Actividad sintética mental) sea su factor principal. "Las posibilidades de perfeccionamiento fisiológico, de mejor combinación de las facultades psíquicas existentes, de elevación de las viejas facultades a nuevas alturas, y del descubrimiento de nuevas facultades también, todo esto no es tontería utópica, sino que habrá de venir si la ciencia continúa su progreso actual" (Huxley).

7) *Datos de las Matemáticas.* a) En primer lugar, las Geometrías Euclídeas y no-Euclídeas no son contradictorias, como se pensó hasta ahora. Más aún, los teoremas euclídeos no son válidos *absolutamente, s*ino sólo en el espacio euclídeo, y por consiguiente es falso el presupuesto racionalista de que dichos teoremas geométricos sean verdades eternas independientes tanto del que las piensa como del mundo sensible. Preferimos la geometría euclídea por su mayor simplicidad, y además porque la experiencia muestra que los movimientos de los cuerpos sólidos están ligados más o menos por las relaciones de dicha geometría (Poincaré); pero ¿se puede decir que el postulado de Euclides es verdadero? Tal pregunta no tiene sentido. Los kantianos que comenzaron viendo en la geometría de Euclides la única posible, acabaron reconociendo la existencia de otras geometrías no euclídeas, aunque siguieron manteniendo—es cierto—que sólo los axiomas de la geometría euclídea eran apodícticos, por ser esta geometría la única que va acompañada de *intuición.* Helmholtz, con todo, replicó que las geometrías no euclídeas eran imaginables, y los espacios no euclídeos intuíbles. Y Hahn ha llegado a defender sin ambages que la intuición se engendra con la fuerza de la costumbre, y que resulta un guía en el que no se puede poner ninguna confianza, aun para las cuestiones geométricas más elementales. En todo caso, junto a los integrantes

racionales de la geometría euclídea, que se consideraba única e inmutable, han aparecido con el tiempo otros igualmente válidos.

b) Pero mayor importancia tiene para el problema de la mutabilidad de los integrantes racionales, la aportación de la Matemática Transfinita, que con sus paradojas ha llevado a la escuela intuicionista de Brouwer a modificar la noción del "todo" en el axioma "El todo es mayor que la parte", y aun a la negación del Principio del Tercero Excluído en un sector de la matemática.

Es conocida la paradoja que se sigue de hacer coincidir el conjunto de los números naturales con el de los pares solamente:

1	2	3	4	5	6	.....	n	.....
↓	↓	↓	↓	↓	↓		↓	
2	4	6	8	10	12	.....	2n	.....

Ante estas series equivalentes Pey Pastor dice: "Las nociones de *más* y *menos*, de *suma* y *diferencia* sólo están definidas para conjuntos finitos, y al aplicar inconscientemente proposiciones como "el todo es mayor que la parte" a los conjuntos infinitos, para los cuales carece de sentido, obtenemos consecuencias falsas".

Pardo opina que la posición esencial del empirismo matemático es independiente de tales paradojas, y que la escuela intuicionista construye una lógica en la que no se usa el Principio del Tercero Excluído. La importancia de estos datos para el problema de la mutabilidad de los integrantes racionales es manifiesta, ya que (de ser válida su interpretación) afectarían a los Primeros Principios y Axiomas.

8) *Datos de la Física.*—Prescindiendo de los hechos de la Física Atómica, que están todavía en plena elaboración, el autor se refiere solamente a la Física Relativista, que niega el carácter absoluto del tiempo y del espacio. "Hoy sabemos que el mundo de lo pequeño y de lo grande se ofrece como esencialmente diferente del dominio de las magnitudes medias, directamente accesibles a nuestras observaciones" (Reichenbach), idea que es considerada como la revolución copernicana de nuestro tiempo. En la terminología de Pardo quiere esto decir que los integrantes de una determinada sistematización dependen de las características del medio ambiente, y que en las modificaciones de éste entra como factor principal uno de los modos de la actividad sintética mental.

9) *Datos de la lingüística.*—Sobre los datos de la lingüística opina Pardo que puede también fundamentarse una teoría empirista de la razón. Estos datos afirman: a) la existencia de distintas sistematizaciones racionales en el *homo sapiens;* y b) la evolución (dentro de nuestra sistematización de adulto occidental contemporáneo) de los caracteres integrantes que suelen llamarse "categorías" y la sustitución de unas categorías por otras.

Es evidente que no todas las lenguas tienen la misma estructura y que sus categorías gramaticales no son idénticas (vgr. el dual latino ha desaparecido; los arantas no tienen medio de expresar el objeto desligado de la acción (Sommerfelt), etc.). El tiempo y el aspecto (duración) no sólo se expresan de muy diferente modo en las distintas lenguas, sino que de esa expresión

podemos deducir que hay pueblos que conciben el tiempo de modo muy diverso—vgr. franceses y húngaros (Sauvageot)—. Pero no hay por qué descender a la casuística.

10) *Datos de la Economía Política.*—El autor ve también en este campo las dos tendencias opuestas acerca de la mutabilidad de los integrantes racionales: los economistas clásicos y neoclásicos que sostienen la perpetuidad de las leyes económicas, y los partidarios del método histórico, que la niegan para todo tipo de sociedad. Las dos causas que —según esta última opinión— han modificado gradualmente el carácter de la ciencia económica son: la importancia cada día creciente de los estudios históricos y la aplicación a la sociedad de la idea de evolución (Ashley). Por ejemplo, la segunda Proposición fundamental de Senior sobre la que se basa la economía (e. d.: "Cada hombre desea aumentar sus riquezas indefinidamente con el menor sacrificio posible"), hoy día se pone en duda, y muchos no están seguros de que los hombres sean siempre egoístas, sino que consideran el egoísmo como algo propio del hombre en un momento de su desenvolvimiento. Pardo arguye que la idea que está en la mente de los economistas clásicos es ésta: "Siempre que el hombre permanezca el mismo, las leyes de la economía política serán perpetuas"; pero—añade el autor—si la naturaleza del hombre cambiase (como lo confirman otras ciencias), la ciencia económica cambiaría.

Resumiendo su argumentación en pocos puntos, el autor afirma que de los datos aportados por las ciencias se sigue: a) La existencia de sistematizaciones en cuyos integrantes no figuran aquellos que en nuestra sistematización de adultos occidentales comtemporáneos tienen el carácter de *necesidad* (verbigracia, mentalidades en las que 3 =7 = 9, sin ningún escándalo lógico y sin violentar ninguna *evidencia*). b) La existencia de integrantes, como el tiempo y el espacio, tenidos por absolutamente necesarios, y cuyo carácter relativo ha sido demostrado. c) La evolución de la noción de "todo" —con su axioma correspondiente ("el todo es mayor que la parte")— y la no vigencia del Principio de Tercero Excluído en determinado sector de la matemática. ch) La evolución biológica que logró contrarrestar la influencia de la lógica y las matemáticas en la atribución de necesidad a determinados integrantes racionales. d) La comprobación, por parte de la psicología comparada, de la ausencia de algunos integrantes (vgr., datos sensoriales) en determinadas sistematizaciones, lo que confirma que pueda suceder lo mismo un día con el espacio y el tiempo. De todo lo cual saca Pardo la consecuencia *generalizada* de que en nuestra sistematización de adultos occidentales contemporáneos, todos los integrantes están evolucionando; es decir, tienden a ser sustituídos por otros [7].

c) *Los tres factores del carácter evolutivo de la razón*

Queriendo penetrar en el mecanismo íntimo que regula la variabilidad de los integrantes racionales, señala el autor tres factores: el físico-biológico, el factor social y la actividad sintética mental.

1) *Factor físico-biológico.*—Puesto que las causas cósmicas —que están

[7] *Esquema*, p. 62.

en perpetua evolución—condicionan la estructura del viviente, y ésta a su vez condiciona la mayor o menor elevación de la vida psíquica (es decir, de una sistematización en la que entren integrantes racionales más elevados), puede afirmarse que el carácter evolutivo de la razón depende del factor físico-biológico.

2) *Factor Social.*—La tesis sociológica defiende que todos los integrantes, excluyendo las tendencias primarias (sed, instinto sexual, hambre...), tienen un origen social. Más aún, la superioridad de la inteligencia del hombre civilizado se debe a su contacto con la sociedad. En todo caso, la vida social hace que entre el individuo aislado y el perteneciente a un grupo social haya diferencias profundas.

3) *La actividad sintética mental.*—Es una de las principales causas de la evolución de los integrantes racionales. La aparición de nuevos integrantes en nuestra sistematización—afirma el autor—no la explica ninguna teoría del razonamiento mejor que la Asm. Pardo dedica varias páginas a caracterizarla.Como modalidad del pensar productor, la Asm es una actividad mental *que se propone problemas.* Su función es trabajar sobre lo intuitivo sensorial para crear los integrantes racionales. La ideogenia, pues, del empirismo filosófico supone a la mente como algo "creador" (contra el empirismo clásico, por una parte, que la concibe como una "tabula rasa" o como un espejo; y contra Leibniz, por otra, que suponía algo preformado en la mente); pero, además, la mente es creadora "de algo mudable" (contra Kant y los racionalistas, que afirmaban la necesidad de las verdades a priori).

El modo real de pensar de nuestra mente puede resumirse en dos afirmaciones: 1) la mente no se ejerce sobre el género, sino sobre lo singular de la intuición. Esto equivale, en la mente del autor, a decir que para explicar el carácter evolutivo de la razón, las "esencias" no son necesarias. (Cuando Watt inventó su artefacto y resolvió los obstáculos que le salieron al paso, no trabajó sobre el *espacio vacío,* sino sobre un *espacio singular* reproducido en la imaginación). 2) Las leyes formales (extratemporales) no rigen el pensar ni confieren validez a la demostración. Así lo muestra la existencia de distintas mentalidades (primitivas, infantil, psicopatológica...) que no se rigen por los Principios que nosotros; y asimismo la negación por el empirismo matemático de la vigencia de un Principio lógico (el de 3.° excluído) en un sector de la matemática. El afán de logicidad, de prueba, de justificación, es efecto de la mente socializada.

Conclusión de todo lo dicho es—según Pardo—que ciertas verdades (las verdades eternas, inmutables y necesarias) son tales dentro de una determinada *experiencia;* pero en otra experiencia dejarían de serlo. Por efecto del factor físico-biológico, del social, y de la actividad sintética mental, unos integrantes racionales van siendo sustituídos por otros, llegando un momento en que, aun las verdades que se tienen por necesarias, dejan de serlo.

2. *VALORACION DEL "EMPIRISMO FILOSOFICO"*

1) Si la tesis de R. Pardo no fuese tan lejos como pretende ir, no habría dificultad en aceptarla, pero la generalización indebida a partir de algunos

datos particulares, y la interpretación infundada de otros, conduce a lo inadmisible.

En general podemos decir que las consecuencias sobrepasan a las premisas. Que existan multitud de integrantes racionales que evolucionan, y aun que esta evolución se deba al factor físico-biológico, al social y a la Asm; no hay por qué ponerlo en duda (son muchos los ejemplos aducidos por el autor que lo prueban, y, además, conocidos de todos). Que la aparición de nuevos integrantes deba concebirse, en general, como fruto de la elaboración *activa* de la mente, es también claro, pues la mente es creadora, no un receptor pasivo de estímulos (un espejo, o "tabula rasa" que se limite a archivar experiencias). Pero, al pretender dar mayor vuelo a su teoría, el Empirismo Filosófico incurre en el peligro de mezclar hechos de diverso sentido y valor, sumándolos en la misma dirección. No tiene—por poner un ejemplo—la misma importancia, desde el punto de vista epistemológico, la evolución del concepto de espacio y tiempo físicos en la mente primitiva, en la civilizada y en la moderna después de Einstein; que la supuesta evolución del espíritu humano según distintas fases: alógica o prelógica la una, lógica la otra, y, en fin, otra de superación de la actual en la que los Primeros Principios lógicos queden reemplazados por otros de nuevo cuño. Ahora bien, ambos integrantes son necesarios para la tesis de Pardo, pero de ellos uno puede ser aceptado, mientras que el otro debe ser positivamente rechazado.

Esa indistinción de lo evidente y lo poco fundado, de lo accidental y lo sustancial, de lo que dan los hechos y de lo que es pura especulación de una escuela (vgr., de un sector muy limitado del evolucionismo), quita valor a todo el conjunto.

2) Refirámonos más concretamente a la zona inaceptable de la teoría de Pardo (prescindiendo, por consiguiente, de los varios elementos aprovechables de ella).

Podemos afirmar, en primer término, que desde el punto de vista filosófico (en que se coloca el autor) la impresión que produce en su conjunto el *Ensayo sobre los Integrantes Racionales,* es de inconsistencia: afirmaciones de suma importancia filosófica basadas en pruebas sumamente ligeras. Problema gravísimo es en Filosofía el del conocimiento e inmutabilidad de las "esencias" y queda resuelto con unas cuantas citas de autores discutidos, como Masson Oursel [8]; e igualmente grave es la negación del Principio de Contradicción, para cuya prueba casi basta la autoridad de Levy-Bruhl.

Para no parecer ligeros en nuestras apreciaciones (necesariamente breves y condensadas) recorramos algunas de las pruebas. Si repasamos los argumentos aducidos por Pardo, pronto veremos que se trata de una teoría basada sobre otras teorías, no inmediatamente sobre hechos. El "prelogismo" de los pueblos primitivos, el evolucionismo antropológico extremo que considera al *homo sapiens* como un eslabón pasajero en la cadena evolutiva, la relatividad, la interpretación intuicionista de las paradojas que implica la teoría de los

[8] El hecho de que se trate de un esquema (sin duda mucho más ampliado en su redacción plena) no quita valor sustancial a este reparo.

conjuntos, etc..., son el punto de apoyo de la argumentación de Pardo, y todos ellos no son hechos, sino teorías. Descendamos a lo concreto.

a) En primer lugar, el "prelogismo" de Levy-Bruhl está refutado con hechos por la escuela histórico-cultural, y esto sólo sería suficiente para no tomarla como punto de arranque de otra hipótesis. Pero, sobre todo, no puede ya aducirse la autoridad de Levy-Bruhl para defender el carácter evolutivo de la razón, pues consta que el autor de "La Mentalidad Primitiva" aclaró su pensamiento (en este punto concreto) en un sentido muy distinto al que le atribuye Pardo.

No nos referimos con ello a los *Carnets de Lucian Levy-Bruhl,* publicados póstumamente en la "Revue Philosophique de la France et de l'Etranger", considerados por algunos como retractaciones de ideas fundamentales expuestas en obras anteriores [9]; nos basta recordar una carta dirigida por Levy-Bruhl a Maritain como acuso de recibo del artículo de éste: *Signe et Simbole* [10].

Desarrollando Maritain el amplio tema que sugiere el título de su artículo, dice, entre otras cosas, a nuestro propósito: "Nuestra hipótesis consiste en introducir aquí la noción de *estado* o de estatuto funcional, y en establecer una distinción profunda entre el estado de nuestras culturas evolucionadas y otro estado en el que para toda la vida psíquica y cultural, la última instancia pertenece a la imaginación, en el que la ley de la imaginación es la ley suprema. La inteligencia está *allí,* cierto, pero no liberada... La inteligencia del primitivo es de la misma *naturaleza* que la nuestra, y tal vez más viva en él que en algunos civilizados. Pero lo que se pone aquí es una cuestión de *estado,* de condiciones de ejercicio." "La estructura de la inteligencia del Papua o del Yema es la misma que la del Europeo civilizado; y considerando en su estructura propiamente lógica los principios y leyes de su razonamiento, tienen la misma lógica que la nuestra. Pero si allí está la inteligencia con sus principios, su lógica, sus curiosidades, sus virtualidades, sus intuiciones, sus grandes inclinaciones primordiales—la *misma* inteligencia que la nuestra—, con todo se aplica a la obra de un modo diverso y según un estilo enteramente diferente... No hay diferencia de naturaleza entre la inteligencia del primitivo y la nuestra, sino que hay entre ellas una fundamental diferencia de *estado.* Y del hecho de que, en ese estado nocturno, la inteligencia—con sus leyes lógicas, en sí mismas idénticas a las nuestras—está *ligada,* como hemos dicho, en el primitivo; el funcionamiento concreto del pensamiento de éste, es decir, de su imaginación inteligenciada, es típicamente diferente del funcionamiento concreto del pensamiento del civilizado" [11].

La respuesta de Levy-Bruhl a Maritain (una vez leído el artículo de éste) es poco conocida, y debe tenerse en cuenta siempre que se quiera usar en adelante la autoridad del etnólogo francés para defender el "prelogismo" en su sentido clásico: "París, 8 de mayo de 1938. Mi querido amigo: Parece que nuestros envíos se han cruzado. Mientras yo recibía su *Signe et Simbole,* usted

---

[9] Uno de los colaboradores de R. Pardo, R. Remuñán, intenta justificar—a nuestro parecer sin lograrlo—en *Los datos de la Biología y de la Sociología (Etnopsicología) y el carácter evolutivo de la Razón,* que los "Carnets" no hacen variar la posición fundamental del etnólogo francés.

[10] Revue Thomiste, 44 (1938) 299-330.

[11] Revue Thomiste, 1. c., pp. 311, 312, 318.

habrá encontrado en el Instituto Católico, adonde lo remití, mi *Expérience mystique et Symboles chez les primitifs*. Si tiene tiempo de hojearlo, verá que por diferentes que sean los planos en que usted y yo nos colocamos, estamos de acuerdo sobre un gran número de puntos, y no solamente puntos de detalle. Como usted dice muy bien, la mentalidad "primitiva" es un estado de la mentalidad humana, y puedo aceptar los caracteres por los que usted la define. Yo la he estudiado en los "primitivos", porque en ellos aparece más fácil de describir y analizar que en nosotros, y esta descripción, este análisis, me ha hecho oponer esta mentalidad a la nuestra. Pero jamás he dicho ni pensado que se encontrase *únicamente* entre los "primitivos". Yo mismo digo lo contrario desde las *Fonctions Mentales*. Hay que suponer que he sido mal comprendido, y que he insistido demasiado sobre la oposición. Cuando M. Olivier Leroy vino a hablar conmigo, como usted le había amablemente aconsejado, le aseguré que sus más vivas críticas no me habían alcanzado. Del "prelogismo" (¡qué horrible palabra!) que él ataca, yo no he tenido la menor idea. Creo solamente que este estado descrito y analizado bajo el nombre de "mentalidad primitiva" tiene sus caracteres propios, sin por eso suponer que esos espíritus están construídos de otro modo que los nuestros. Y así como usted, he indicado más de una vez que no era preciso dar a ese término un sentido peyorativo por definición" [12].

El valor de esta cita reside en que Levy-Bruhl acepta el enunciado opuesto al defendido por el empirismo filosófico cuando se le plantea claramente el problema desde un punto de vista escolástico como el de Maritain. No puede, pues, ser aducido Levy-Bruhl para probar el carácter evolutivo de la razón.

b) En cuanto a la evolución *extrema* que la teoría del autor supone en el hombre, carece también de sólido fundamento científico, y no pasa de ser una hipótesis de algunos extremistas. "La especie *homo sapiens*—dice Pardo—será sustituída por otra... y esta especie estará, con respecto a la *homo sapiens*, en la misma relación que una gallinácea con el hombre actual occidental" [13]. Esto, por lo que se refiere a lo somático del hombre. Hablando de la vida psíquica afirma: "En realidad no deberíamos hablar de vida psíquica más o menos "elevada", sino de sistematizaciones más o menos diferentes, pues no hay criterio para saber si la sistematización de un *vermes* es más o menos elevada que la del *homo sapiens*" [14].

Ahora bien, desde el punto de vista científico, la antropogénesis simiesca del cuerpo humano es harto dudosa, y hay motivos sólidos para afirmar lo contrario; como el hecho de la aparición del *homo sapiens* antes de los supuestos anillos intermedios (así dos cráneos de Fontechevade recientemente descubiertos en Francia son premusterienses y anteriores al Neanderthal, y así el H. de Piltdown y otros) [15]. Pero desde el punto de vista filosófico, ese evolucionismo extremo que pretende desconocer la irreductibilidad y superioridad

---

[12] Revue Thomiste, 44 (1938) 482-483. En esta cita (como en la de Maritain), hemos preferido no añadir subrayados nuestros para no mezclarlos con los de los autores citados.

[13] *Esquema*, p. 18, nota.

[14] *Esquema*, p. 76, nota 1.ª

[15] *Evolución*, Barcelona 1950, pp. 188-191; Pensamiento, 7 (1951) 596-597.

del espíritu a la materia, es totalmente inaceptable. Un científico podrá ignorar —desde su ángulo parcial de visión—si la sistematización de un gusano es más o menos elevada que la del *homo sapiens*, pero un filósofo (y ésta es la posición en que abiertamente se coloca el autor), no puede, a menos que se proclame rigurosamente materialista. Mas prescindiendo de otras razones intrínsecas que nos apartarían del tema, se está ya de vuelta (en la ciencia) del materialismo.

c) La Matemática Transfinita tampoco puede aducirse en el sentido del autor. Es cierto que los formalistas, que admiten con Cantor los conjuntos infinitos como una totalidad, llegan a antinomias insolubles; y que los intuicionistas, por lo mismo, niegan con Brouwer el infinito. Pero en realidad no son éstas las únicas opiniones sobre este punto, ni precisamente las más filosóficas. Puede aceptarse la existencia del infinito y negarse las consecuencias paradójicas de Cantor, admitiendo una serie transfinita mayor que otra. Ya Aristóteles dió dos definiciones del infinito: una, del infinito ontico: *Quo maius esse nequit;* y otra, del infinito matemático: *Quod pertransiri nequit.* Ahora bien, tratándose del infinito matemático (no del óntico) puede darse un conjunto mayor que otro. En todas las paradojas de los conjuntos infinitos el absurdo sale en la consecuencia porque lo hemos puesto previamente en las premisas. Si suponemos que parten simultáneamente de una línea de salida una tortuga y un bólido de carreras, y establecemos como condición previa que el bólido camine sin adelantarse a la tortuga, tendremos la consecuencia interesante de que una tortuga, caminando a su paso, alcanza la velocidad de un bólido de carreras. No sucede en el fondo otra cosa en nuestro caso. Si establecemos dos conjuntos poniendo como condición previa que se correspondan los números pares a los naturales (es decir, que la "parte"—los pares—crezca al igual que el "todo"—números naturales—, de suerte que mientras los números naturales avanzan de unidad en unidad, los pares avancen de dos en dos), tendremos la consecuencia—ya puesta por nosotros en la premisa—de que el todo no es mayor que la parte. Más aún, si se considera el valor absoluto de las cifras se seguiría que la parte es, en este caso, el doble (y en general, *n* veces mayor) que el todo, puesto que los números correspondientes de los dos conjuntos están siempre en la proporción de 2 a 1 (o de *n* a 1).

Ya mucho antes que Cantor y Brower se plantearon y resolvieron satisfactoriamente en Grecia paradojas semejantes con ocasión del continuo, como las que propuso Zenón para negar el movimiento. Un corredor no puede—según el Eleata—ni siquiera iniciar su carrera, porque para andar cualquier trecho sería preciso antes pasar por la mitad del mismo, y antes de la mitad, por la cuarta parte; y antes, por la octava, etc.; pero como estas partes proporcionales no tienen fin, es imposible comenzar el movimiento. La dificultad se resuelve, hoy como entonces, echando a andar; es decir, rompiendo la condición absurda que se ha puesto al movimiento.

Lo que nos dicen estas paradojas de la matemática transfinita es que el infinito, lo mismo que el cero, no son guarismos, sino símbolos, y no puede operarse sin más con ellos. El "cero" no es guarismo por defecto de cantidad, y el infinito matemático, por indeterminación de la misma.

Lo cierto es que, en todo caso, no es lícito negar verdades evidentes en una ciencia por problemas dudosos de otra. No hay motivo alguno en nuestro

caso para poner en duda axiomas filosóficamente claros, como "el todo es mayor que la parte", y el Principio del tercero excluído, por una pura oscuridad de las matemáticas. Fundamentar estas afirmaciones, filosóficamente tan graves sobre una ignorancia matemática, sería como si alguien pretendiese, a la inversa, negar lo que las matemáticas dicen como cierto del infinito, por las oscuridades filosóficas del continuo.

d) La Relatividad—que invoca el Empirismo filosófico—es una teoría genial, que ha aportado puntos de vista sumamente provechosos a la ciencia; pero que puede dar lugar a interpretaciones filosóficas erróneas o infundadas. Una cosa, por ejemplo, es decir que las *mediciones* espaciales son menores cuando se realizan en un sistema en movimiento respecto de otro fijo; y otra muy diversa el afirmar que el espacio *se acorta* con el movimiento. Una cosa es decir que siendo la luz el elemento de medida, en el caso de que un móvil iguale la velocidad de la luz toda medición se hace imposible, y otra algo diversa el decir (con alguno de los comentaristas de Einstein) que la velocidad de la luz es "la velocidad límite que ningún cuerpo puede alcanzar y mucho menos sobrepasar", ya que si se supone en las fórmulas de Lorentz $v=c$, la unidad espacial será igual a cero. En lo primero no hay sino interpretación de hechos; en lo último, una generalización infundada del relativismo.

Hablando ya de las consecuencias que el Empirismo Filosófico saca de la relatividad del espacio y tiempo como integrantes racionales, debe distinguirse. Es cierto que el concepto de *espacio físico* puede cambiar (y ha cambiado de hecho), porque éste no es en sí necesario; pero el concepto de *espacio filosófico*, como ente de razón fundado en la extensión real, no sufre la misma variabilidad. Kant, que imaginaba el espacio actual como el único posible, ha sido refutado por las Geometrías no-euclídeas y la teoría de la relatividad; pero el kantismo no es la única opinión filosófica que defiende la inmutabilidad de los integrantes racionales.

e) Por lo que se refiere al argumento de Psicología Comparada, es obvio que las sistematizaciones de las distintas especies sean distintas, en cuanto que no todas poseen los mismos datos perceptivos. Esta idea se presta a fecundar la imaginación de un poeta fingiendo el mundo que deben contemplar, vgr. algunos invertebrados. Más aún, que dentro de la especie *homo sapiens* las sistematizaciones del niño, del deficiente mental, del adulto y del anormal sean distintas, en cuanto que no todos disponen de los mismos integrantes racionales, no es menos claro. Pero las consecuencias que saca el Empirismo Filosófico en orden a la mutabilidad de todos los integrantes, aun de los Primeros Principios, son infundadas.

Es gratuito, por ejemplo, suponer que el niño tiene *otro concepto* de "todo" que un adulto, y que, en consecuencia, rige en su mente *otro axioma* que el del "todo mayor que la parte". El peligro en estos casos de proyectar la mente del adulto sobre la del niño, atribuyéndoles la mentalidad que tendría aquél si procediese como el niño, es patente. El niño, antes de llegar a cierta edad, ni tiene formulado el Principio de Contradicción ni ningún otro Principio, y atribuirle *otra lógica* es incurrir en un antropomorfismo injustificado. Vendría a ser como si, de que el niño alarga la mano para tocar la luna, dedujésemos que en su sistematización entra como integrante el que sea posible y aun fácil un viaje a nuestro satélite; o como si del hecho de que un

niño pinte un árbol frondoso sin raíces, nos creyésemos autorizados para afirmar que en su mentalidad rige el Principio lógico de que hay efecto sin causa. Estos y otros hechos similares muestran simplemente que su visión de la realidad es imperfectísima y no alcanza a ver los contrasentidos. Si se dijese que el Empirismo Filosófico no supone en el niño otros principios lógicos que el adulto, sino sólo su ausencia, responderíamos que entonces no sabemos ver en la evolución de la mentalidad infantil que se aduce, mayor importancia (para el problema de la mutabilidad de los integrantes racionales) que en la evolución que experimentan las ideas de un discípulo al pasar en clase sucesivamente de la ignorancia a la idea sólo vilumbrada, y de ésta a la idea clara. Su mente está regida por los mismos Principios lógicos, tanto cuando posee la idea equivocada o la verdadera, como cuando no posee ninguna.

Mas aún, tan lejos están de evolucionar esos integrantes racionales (Primeros Principios) en las distintas sistematizaciones, que aun el mundo zoológico se rige claramente por ellos, si bien es sólo por un conocimiento *virtual* de los mismos encarnado en los instintos. Un animal, por poner un ejemplo, reacciona ante los estímulos como quien va guiado por la ley de que "el efecto tiene su causa".

Dicho en una sola frase: en las sistematizaciones del niño y del hombre primitivo (comparadas con la del adulto occidental contemporáneo) no cambia la estructura mental, la forma categorial de la mente; cambia el conocimiento que vamos teniendo de los seres en un proceso (a veces lento) por el que el niño o la humanidad (que están en vías de formación) pasan del error a la verdad; mas una vez alcanzada ésta, ese integrante racional se anquilosa pasando a ser inmutable. La evolución indefinida de todos los integrantes racionales no se apoya en hechos.

3) Esos son los reparos principales que tenemos que oponer al Empirismo Filosófico. Añadamos brevemente algún pormenor más:

a) El planteamiento mismo del problema nos parece desenfocado. Dice Pardo: "El racionalismo diría que sólo gozan de necesidad absoluta aquellos integrantes comunes a los seres "inteligentes". Estos integrantes serían los juicios matemáticos y los principios lógicos. Pero nosotros planteamos el problema en toda su generalidad: ¿hay integrantes dotados de necesidad absoluta, es decir comunes a todas las sistematizaciones (hombre adulto occidental contemporáneo, primitivo, niño, animales, sueño, mentalidad psicopatológica, etc., etc.?) [16].

Es fácil ver la poca precisión filosófica que este planteamiento encierra. Ni del hecho de que un integrante racional se dé en todas las sistematizaciones, se sigue que sea por ello necesario (pues puede darse en ellas meramente *de facto*); ni el mero hecho de su ausencia en algunas de ellas arguye que deje de ser necesario (pues puede serlo sólo en determinado orden).

b) Conviene también notar que el autor no tiene presente en el desarrollo de su tema más que algunas opiniones filosóficas extremas, haciendo caso omiso de otras moderadas, en las que suele residir la verdad. Por poner un ejemplo, al tratar de la unidad de la razón, sólo refuta el autor al racionalis-

[16] *Esquema*, p. 18, nota.

mo (y más concretamente al kantiano), sin tener en cuenta la filosofía tradicional que también afirma la unidad de la razón y a quien no afectan los argumentos aducidos por el Empirismo Filosófico.

c) En cuanto a la originalidad, es difícil dar un juicio exacto. Lo nuevo que aporta el autor parece ser la fundamentación sincretista de su tesis en multitud de ciencias dispares; pero el contenido *sustancial*[17] del Empirismo Filosófico parece común a otros autores, y como el mismo Pardo lo indica, ya St. Mill había formulado (si bien de paso) su tesis fundamental. Si quisiéramos remontarnos a los inicios de la Filosofía—como gustan los zahoríes de la originalidad—aún encontrarían en el πάντα ῥεῖ heraclitano la mutabilidad esencial de todos los integrantes racionales, y de todas las cosas.

Sin embargo, eso no quita que deba reconocerse su valor a la obra de Pardo y sus colaboradores que han sabido promover una corriente de estudio serio y de entusiasmo hacia ese sector de la Filosofía de las Ciencias.

ALEJANDRO ROLDAN, S. J.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

KNOX, R. A.: *Enthusiasm.* A chapter in the history of Religion. Clarendon, Oxford, 1950; 14 × cms.; 622 pp.

R. A. Knox, destacada personalidad del catolicismo inglés, bien conocido por sus versiones inglesas del Nuevo Testamento y de los Salmos y otros escritos apologéticos, nos ofrece ahora lo que él llama "el único hijo de su pensamiento", la obra que ha venido madurando y escribiendo por más de tres décadas.

"Enthusiasm" es un vocablo de un significado complejo y rico con el cual se quiere definir una tendencia o fenómeno religioso que se presenta con cierta periodicidad en la historia de la Iglesia. "Ultrasupernaturalismo", nos dice el autor, sería otro término equivalente. Porque ese es el carácter real del "entusiasmo". Se alza un grupo de cristianos, que desean llevar una vida menos mundana que la de sus convecinos; estar más atentos, dicen ellos, a la inspiración directamente sentida del Espíritu Santo. Pronto adoptan actitudes religiosas extremas, complicadas con errores doctrinales, y poco a poco por una especie de fatalidad desembocan en el cisma y la herejía. A medida que la historia se desenvuelve aparece la extraña alternativa del rigorismo en unos y el antinomianismo en otros.

Aunque el término "enthusiam" en su sentido religioso pertenece a los siglos XVII y XVIII, las características del fenómeno a que se aplica tienen ya precedentes muy marcados en siglos anteriores. Eso es lo que pone en claro el autor en los seis primeros capítulos, después de haber orientado previamente al lector sobre la naturaleza del "entusiasmo". Su amplio análisis histórico se centra sobre la cristiandad de Corinto, tal como aparece en la primera carta de S. Pablo, sobre Tertuliano y los Montanistas, la herejía de Donato, las sectas medievales de Waldenses y Albigenses, hasta los Anabaptistas, de donde parece saltar la chispa que alimentó el fuego de George Fox, adalid de los cuáqueros. El "entusiasmo", de hecho, no comenzó a tomar forma, sino en el momento en que Lutero puso en conmoción toda la estructura de la teología europea. Sin embargo el empuje decidido de la Contrarreforma retrasó su aparición hasta un siglo más tarde. Durante unos ciento cincuenta años, 1650 a 1800, llega a ser la mayor preocupación del pensamiento religioso europeo. A mediados del siglo XVII ya puede estudiarse en su pleno significado. Catorce capítulos dedica el autor a exponer e interpretar los orígenes y el desarrollo de los movimientos religiosos típicamente "entusiastas". Los cuáqueros son los primeros en manifestarse con su rudo desafío a todas las iglesias institucionales y a todas las teologías dogmáticas. La misma simplificación doctrinal demandan veinte años más tarde los pietistas. Este movimiento estrechamente influenciado por las herejías medievales de nacimiento al Moravianismo. Los hugonotes franceses obligados a buscar asilo en Inglaterra, forman el grupo de los "French Prophets", que cruzarán poco después el Atlántico como "shakers". Mediado el siglo XVIII el Moravianismo origina otro mo-

vimiento de más empuje. El Metodismo de Whitefield y de Wesley habrá puesto a Inglaterra en ascuas, y cuando los hombres hablen de "entusiasmo" esos grandes nombres serán el blanco de sus ataques.

Todos estos movimientos fueron incubados en la reforma protestante. Pero el mismo fenómeno religioso se produce también entre quienes habían aceptado la reforma tridentina y permanecían fieles a Roma. El Jansenismo y el Quietismo pertenecen al mismo lapso de tiempo que va de 1650 a 1750. Los rasgos de la tendencia estudiada se reflejan, aunque no igualmente, en las doctrinas de Jansenio y Molinos. Esos capítulos y los dedicados a Wesley nos parecen lo mejor de la obra. Aunque en el siglo XIX vuelva a reaparecer una nueva forma de "entusiasmo" en las extravagancias y errores de los "perfeccionistas", es lo cierto que posteriormente ha ido declinando. "Tal vez, dice Knox, sea éste un capítulo cerrado en la historia de la Religión".

El libro termina con unas páginas, a modo de comentario, sobre la Filosofía del Entusiasmo. Filosofía se toma aquí en un sentido lato. Más propio sería tal vez hablar de una Teología del Entusiasmo. El autor vuelve sobre sus pasos después del largo camino recorrido y trata de esbozar las causas latentes y las directrices fundamentales del fenómeno estudiado. El "ultrasupernaturalismo", ya lo insinuamos, es un síntoma común que abarca otros muchos. La presunción del "entusiasta" es que la gracia ha destruído la naturaleza y la ha reemplazado. Se considera impecable y exento de toda prohibición. El dejar a un lado la razón humana, para preferir como norma el sentimiento interior, es otra característica del Entusiasmo. En general el "entusiasta" reacciona contra toda forma de religión institucional, sea católica o protestante. Dos direcciones advierte el autor en esos movimientos religiosos; una que llama él mística, platónica, teocéntrica (cuáqueros, quietistas); otra evangélica, aristotélica, antropocéntrica, propia del Jansenismo, Moravianismo y Metodismo.

No es intento del autor hacer crítica, sino interpretar y analizar históricamente una tendencia religiosa. Hay que reconocer como cualidad sobresaliente de toda la obra, el esfuerzo por una objetividad serena e imparcial, que se advierte al enjuiciar actitudes, acontecimientos y, sobre todo, las complejas psicologías de los principales iniciadores. Se trata de una obra de amplia arquitectura y con perfecta unidad. Interesante sobre todo por la luz que proyecta sobre uno de los capítulos más dolorosamente humanos, forjados por la eterna inquietud religiosa del hombre. Síntesis densa y apretada la de esas 600 páginas, que revelan una inmensa lectura y una elaboración concienzuda. Es verdad que hubiéramos deseado al final un mayor desarrollo en la visión retrospectiva de los hechos, así como el ver más especificadas conclusiones a todas luces evidentes y que el autor se contenta con insinuar. No tenía intención apologética y por lo mismo rehuye la dialéctica de controversia. El lector, no obstante, se ve obligado a exclamar tras la última página: Eso es lo que acontece inevitablemente una vez roto el principio de unidad católica. Knox ha hecho hablar a la historia fiel a la tónica que se impuso. Otros harán la Filosofía y la Apologética. Pero habrán de contar con la presente obra, que constituye sin duda una valiosa aportación a la Historia y Psicología del sentimiento religioso. Notamos finalmente la sobria elegancia del estilo y el ritmo animado que ha sabido imprimir el autor a su prosa, haciendo fácil y atrayente la lectura.

J. GERARDO.

CREUS VIDAL, LUIS: *Interrogantes sobre el continuo y el infinito matemático*. Ariel, Barcelona, 1951, 18 × 14 cms. 87 pp.

El librito tiene cinco capítulos. Uno preliminar sobre espacio y tiempo. El II sobre lo continuo matemático, pretende asentar la tesis fundamental de que "toda ex-

tensión [continua] se compone de infinitas partes de extensión nula (no pequeñísimas o indefinidamente pequeñas, sino nulas, cero)" (23). No es que ignore el autor que "cero, repetido una *inmensidad* de veces, da siempre cero. Pero... *inmensidad* no es lo mismo que *infinidad* y la potencia infinita del factor infinito, suple la infinita vacuidad del cero" (24). La tesis se resume y se demuestra en la fórmula: $a=o \times \infty$, siendo *a* una cantidad finita cualquiera. Aunque parezca paradoja, el secreto íntimo del "ser" de la cantidad finita está en esa fórmula. El III estudia el "difícil paso del orden abstractivo-matemático al real, por analogía". En la fórmula anterior se puede ver una *analogía* de la creación, que permite escribir p. e. o hierro $\times \infty =$ hierro, pues ya el mismo cero dimensional (matemático) no es la nada, sino dimensión en potencia. Cero—hierro representaría la "esencia del hierro—entre la nada y el ser, que por la acción del acto creador de poder infinito pasa a existir" (64). Los capítulos IV y V estudian cuestiones derivadas, p. e., sobre el movimiento en relación con el continuo, o cuestiones en forma de apéndice, p. e., sobre la nueva concepción del universo.

Este librito de interrogantes—y de bastantes aserciones—está inspirado en una mezcla de concepciones filosófico-escolásticas y matemáticas, que no nos atrevemos a llamar feliz, aunque sí bien intencionada. Es una impresión extraña la que produce. En realidad no se encuentra uno satisfecho ni siquiera con las filosóficas como tales, o con las matemáticas como tales. Todo—el conjunto y las partes—parece estar "movido". A eso "cero por infinito" hubiéramos querido verlo tratado como una expresión indeterminada y el ∞ como un símbolo. Ese otro infinito queda sin definir y sin justificar. Quizá contribuya a esta impresión más la manera de decir, poco tersa, inquieta y anacolútica, que lo mismo que se pretende decir. Con todo se deja adivinar, cuando no se transparenta, un fondo sugestivo que hace el librito sumamente interesante y fecundo en interrogantes, que es lo que pretende el autor.

J. Echarri.

Wetter, Gustav A.: *Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion.* Herder, Wien, 1952; 23 × 15 cms.; 647 pp.

El libro que presentamos pudo haber sido una mera traducción alemana del publicado en italiano por el mismo A. (*Il materialismo dialettico sovietico*, Torino, 1948). Pero desde 1945, en que había sido compuesto, han pasado muchas cosas y se han aclarado otras en el seno mismo de la filosofía soviética, que han movido al autor a darnos una refundición de su obra en otra nueva. Su intención primordial es suministrar el más rico material documental posible para la lucha espiritual contra el bolchevismo, material poco accesible en general por diversas razones obvias. Por eso el libro tiene un carácter predominantemente expositivo y aun difuso en exceso—teme el A. pero creo que sin motivo—a base de información directa en las mismas fuentes soviético-rusas. El trabajo presenta dos partes, una histórica y otra sistemática. La primera, aunque amplia (3-262), no pretende ser primordial ni original—sobre todo por lo que se refiere a la historia del materialismo dialéctico y sus raíces fuera de Rusia—. Quiere servir de introducción o preparación a la segunda. W. cree que las raíces del materialismo soviético apenas llegan más allá de Engels y no toma muy en serio lo de la "transformación materialística" de la dialéctica hegeliana. Con todo inicia su exposición histórica con Hegel y continúa a través de Engels y Marx por el nihilismo ruso hasta detenerse ampliamente en Lenín, Deborin, Trotzky, con un capítulo final para "Stalin como filósofo". Dos capítulos estudian sintéticamente el desarrollo de la filosofía rusa antes del 1931 y a partir de esta fecha, que se inicia con el Decreto

del ZK de enero de 1931, reproducido luego muy oportunamente en el primer apéndice. La parte sistemática estudia en diez capítulos: concepto de filosofía, doctrina sobre la materia, materialismo dialéctico y ciencias modernas de la naturaleza, estructura de los fenómenos (leyes, finalidad, causalidad, necesidad...), evolución, cambios cualitativos en el proceso evolutivo, evolución como lucha de contrarios, pensar y ser (prioridad y cognoscibilidad del ser), lógica.

Este libro era necesario y llena una laguna, aunque el A. se excuse de no haberlo podido elaborar con todo el reposo y detalle que el mismo hubiera deseado como nadie. Tiene razón al decir que esta filosofía soviética se hubiera podido presentar más sucintamente en sus rasgos esenciales, como lo hace magníficamente Bochenski en su libro, *Der sowjetische dialektische Materialismus*. Pero también al observar que esas exposiciones corren el peligro de sugerir lo que no hay. "A causa de la terminología hegeliana del materialismo dialéctico—dice—se produce en el lector, la impresión de que tras cada fórmula de esta filosofía se oculta algo 'profundo'. Que esto es una ilusión, se pone de manifiesto cuando se va al fondo de las cosas y cuando se analizan algo de cerca el desarrollo filosófico de las principales tesis dialéctico-materialistas y sobre todo las demostraciones de los filósofos soviéticos". La crítica inmanente al sistema mismo, que realiza W., le lleva forzosamente con sorpresa suya a verificar que en muchos aspectos se dan puntos de contacto con la filosofía escolástica. La explicación de este hecho chocante la encuentra en que ambos sistemas quieren ser filosofías de un entendimiento humano sano, es decir, en su tendencia realística contra el idealismo todo postkantiano.

Merece atención particular la conclusión amplia de 23 páginas, que recoge los caracteres más salientes del materialismo soviético. Está bien anotado aquí que el materialismo dialéctico no sólo se ha convertido en *Weltanschauung* del estado soviético y de los partidos todos comunistas fuera de Rusia, sino que es también la *Weltanschauung* más o menos explícita y confesada del ciudadano medio de hoy, cuando no es positivamente religioso y cristiano, aunque política o socialmente tal vez combata al comunismo. Precisamente en este hecho radicaría a su juicio la gran fuerza de penetración de la ideología comunista. También se reconocen los elementos positivos que aporta o restaura el materialismo dialéctico sobre el materialismo mecanicista. Pero no menos hace resaltar que el materialismo dialéctico no sólo hace de la contradicción el elemento más esencial de la realidad, sino que representa en sí mismo una enorme contradicción. Con acierto también se hacen resaltar los puntos de contacto del materialismo dialéctico con otros sistemas rusos de filosofía no marxistas, debido al influjo que sobre él ha ejercido el alma rusa de un Lenin. Este carácter se hace más patente en su elemento místico, pues, a pesar de su lucha verbal contra toda "mística", el materialismo dialéctico lleva en su entraña un cierto rasgo "místico" muy profundo, que delata el clima ruso, como puede casi llevarlo en las filosofías de un S. Bulgakov, N. Berdajev, S. Frank, P. Florenskij, L. Karsavin, etc.

El libro será imprescindible para cuantos quieran conocer un poco más de cerca la filosofía soviética.

J. Echarri.

BOUSSOULAS, NICOLÁS-ISIDORE: *L'être et la composition des mixtes dans le "Philèbe" de Platon* (Biblioth. de Phil. Contemp.). Press Univ. de Fr., Paris, 1952; 23 × 14 cms.; 203 pp.

Platón es justamente uno de esos autores inagotables. El A. se propone estudiar en el *Filebo* el problema ontológico de los mixtos y de su composición para descubrir ahí la estructura interna del Ser y de las Ideas platónicas. El *Filebo* gira en torno a la discusión entablada entre Sócrates y Filebo para determinar cuál es la vida buena. Se hace notar que este diálogo es uno de los últimos de platón, quizá el último anterior a las *Leyes*, y ciertamente posterior a *Parménides* y al *Sofista*, de los que resulta complemento necesario. Desde el principio del diálogo se está en presencia de dos órdenes absolutamente diferentes, al menos a primera vista: el sensible y el inteligible, o en concreto, el placer y la sabiduría. Esto tiene importancia, pues que precisamente se trata de establecer la conexión entre estos dos contrarios ("jairein" y "fronein"), armonizando estos dos mundos que en la primera fase —sobre todo en los diálogos socráticos—parecían irreductibles. El estudio le realiza el autor en tres partes. En la primera se comparan los "elementos" del *Timeo* con los "géneros" del *Filebo*. Al hacerlo se observa que éstos no eran en el fondo otra cosa que la trasposición y la espiritualización de aquéllos. La Causa, p. e., no es más que un fuego espiritual. Esta comparación permite al mismo tiempo parangonar los cuatro géneros del *Filebo* con los cuatro fragmentos de la *República* y, consiguientemente, con el *Timeo* y con el *Sofista*. Gracias a esta comparación el autor logra sintetizar los puntos de vista divergentes de los críticos sobre el lugar que debían ocupar las Ideas entre los cuatro géneros, y sobre todo, logra iluminar el papel preeminente del mixto, el cual, gracias a su gradación, puede reflejar todos los otros géneros y envuelve también en su seno el mundo sensible—lo cual le hace coincidir con el universo de los cuatro elementos—lo mismo que el inteligible. En la segunda parte se estudia la estructura del mixto, para llegar a la conclusión de que la primera impresión de discontinuidad con lo anterior se supera en el tiempo. Puesto que idéntica al tiempo unificado, la eternidad y con ella todo el mundo inteligible (las ideas) se nos revelan como si no fuesen más que lo sensible unificado, es decir, un mixto, como este último, pero un mixto que tiende más y más a la simplicidad de la unidad. La tercera parte estudia el mixto perfecto. Se ve que la mezcla del *Filebo* se resuelve en dos mixtos: el primero (inferior) es el del alma; el segundo (superior) es el del bien en cuanto conocido y captado. Pero en el fondo estos dos mixtos no son sino dos aspectos que toma el Uno en sí, el Uno uno, i. e., el Bien transcendente cuando cae de su transcendencia absoluta por la adición o *mediación* del *Ser*. En último análisis el todo se reduce al mixto absolutamente perfecto del Uno y de lo Infinito (múltiple.).

J. GERARDO.

NEUMANN, ERICH: *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*. Rascher, Zürich, 1949. 24 × 16 cms.; 546 pp.

Este libro es un ensayo, fundado en la psicología del inconsciente, que tiende a descubrir los estadios arquetípicos del desarrollo de la conciencia.

Es una aplicación de la psicología analítica de C. G. Jung, aun allí donde la completa y aun donde supera en lo posible especulativamente sus límites. El mismo Jung reconoce, en un breve Prólogo, que Neumann comienza donde él cesa y ve en esta obra una continuación feliz de su propia labor de roturación. Sin desconocer la necesidad de otros factores externos de la evolución de la conciencia, aquí se atiende a los factores psíquicos internos, y precisamente arquetípicos, que determinan ese desarrollo. Los elementos estructurales del inconsciente colectivo—que Jung llama arquetipos—son formas plásticas del instinto, porque lo inconsciente se da a conocer a la conciencia también con imágenes y por su medio—como en el sueño—pone en movimiento la reacción y la elaboración de la conciencia. Son, pues, esos elementos estructurales arquetípicos del alma verdaderos órganos psíquicos, de cuyo funcionamiento depende la salud del individuo. Ahora bien—y esto nos da toda la orientación del libro—hay que mostrar que una serie de arquetipos constituyen parte esencial de la mitología, se relacionan mutuamente conforme a leyes y condicionan el desarrollo de la conciencia con la sucesión de sus diversos estadios. *La conciencia del yo individual atraviesa en su evolución ontogénica los mismos estadios arquetípicos, que han determinado la evolución de la conciencia en la humanidad. Cada uno tiene que seguir en su vida las huellas seguidas previamente por la humanidad.* El autor pretende descubrir la impronta de esas huellas en la serie de imágenes arquetípicas de la mitología. Advierte el autor entre otras cosas que su exposición del mito no se origina de una preocupación técnico-científica, arqueológica, antropológica o inspirada por la ciencia de las religiones, sino del trabajo práctico del psicoterapeuta en el trasfondo anímico del hombre moderno. Puede ser por tanto también de resultados prácticos. La primera parte expone los estadios mitológicos del desarrollo de la conciencia a través del mito de la creación en sus tres fases (Uroboros, Gran madre y separación de los antepasados), del mito de los héroes y del mito de la transformación. La segunda describe los estadios psicológicos del desarrollo de la personalidad en correspondencia con los estadios mitológicos de la primera parte. Así, p. e., la centro-versión con la formación del "yo" se estudian a la luz del "Uroboros" y de la "Gran madre" etcétera.

Lo dicho basta para orientar al lector sobre el contenido de este libro. Rico en alarde constructivo, apenas ofrece más adquisiciones objetivas que el precioso material de observación arrimado a esa construcción cuando se acierta a desgajarlo debidamente.

J. Gerardo.

Burgelin, Pierre: *La philosophie de l'existence de J. J. Rousseau.* Bibliot. d Phil. contemporaine. Presses Universitaires de Fr., París, 1952. 22 × 1 centímetros. 597 pp.

Difícil empeño el buscarle a Rousseau una filosofía. Esta se define por s coherencia y él nos pone en guardia contra sus propios métodos. Además s método de análisis es deliberadamente antinómico. En cada obra, tal vez e cada pasaje, Rousseau adopta un punto de vista sobre la realidad compleja

viviente. A esta complejidad de sí mismo, del hombre y del mundo, vivamente sentida, obedece el empleo del diálogo, que viene a dificultar más la tarea de descubrir el Rousseau auténtico detrás de los diversos personajes. En fin, utiliza sin reparo el mito, lo mismo que Platón. Una sola vez—en *Profession de foi*—intenta sistematizar su pensamiento y fracasa. Sus sueños valen más que ese mosaico de ideas corrientes. ¿Cómo dar con el verdadero Rousseau? La crítica ha tenido que escoger entre declararlo incoherente o mudable o uno. Lo primero es superficial, y ninguno que haya vivido en contacto con su obra puede aceptar ese punto de vista. La segunda actitud es la de los verdaderos historiadores. Pero estos mismos se ven obligados—p. e. Schinz al fin de su estudio—a hablarnos del "sistema tal cual lo vemos afirmarse poco a poco". Tampoco basta una unidad de inspiración, como la que busca Guéhenno, y que no sería sino semejanza de la obra con el artista o psicología tal vez patológica. Después de todo, Rousseau nos presenta sus ideas como verdaderas. Hay muchos autores que han tratado de buscar una unidad a esas ideas. Rousseau es uno. Esta es la orientación del presente trabajo. Rousseau es un filósofo, como lo vieron Kant y Maine de Biran. Para descubrir esta unidad de toda su obra es preciso un método distinto del cronológico, seguido por Masson o Hendel. Tratando la obra de Rousseau como una obra única, la preocupación cronológica resultaba de un interés secundario y aun perjudicial. Así, pues, el autor se propone destacar los temas principales de su pensamiento, esos que reaparecen en todas partes, dar relieve a la primacía de la existencia, que es la que da sentido a todo el resto, y a la búsqueda de la unidad y del orden que constituyen toda filosofía. Un punto de vista análogo lo expresó E. Cassirer acentuando la conexión entre la obra y el hombre. Pero mientras él descubre ante todo una problemática de la libertad, nuestro autor cree que no es posible desarrollar ésta sino sobre el fondo de una meta problemática de la existencia. Los problemas nacen del descubrimiento de la ruptura de la existencia al buscar la comunión consigo mismo y con otros. Rousseau ha tenido el sentimiento de existencia. No ha cesado nunca de maravillarse de su presencia en el mundo, aun cuando no parece recibir sino golpes.

Libro éste sobre Rousseau riquísimo de contenido y original, que habrá de ser tenido en cuenta en todo estudio ulterior. Sugestivo, rico de observaciones, y donde el análisis fino lleva a descubrir la síntesis del fondo.

J. GERARDO.

GUTWENGER, ENGELBERT, S. J.: *Wertphilosophie*. (Philosophie u. Grenzwissenschaften VIII, 1.2.) F Rauch, Innsbruck, 1952. 24 × 15 cms. 208 pp.

Una filosofía de los valores es lo que nos brinda esta vez la Colección tan acreditada de Innsbruck en estos dos primeros fascículos reunidos del tomo VIII. En la primera parte (7-136) se da una filosofía *general* de los valores. En realidad, lo que se hace es buscar una definición del valor a través de siete capítulos: Historia de la filosofía de los valores que se inicia con Kant: fundamentos previos gnoseológicos; concepto y defini-

ción de los valores; crítica del orden fluctuante de valores; valor y finalidad; vivencia y conocimiento de los valores; valor y ser. El resultado es que el valor representa siempre valor para alguien y que esa relación es de naturaleza causal perfectiva de una naturaleza o de una persona. El valor se define por tanto como "causalidad perfectiva". La división de causas da una división horizontal de valores, pero no una escala de valores que es de sentido vertical. La causalidad se funda en el ser. Por eso la causalidad perfectiva también se funda en el ser, el valor resulta o brota del ser mismo. En la segunda parte (137-205) se tocan los temas principales de la ética de los valores: análisis del acto ético; fenomenología del elemento personal en dicho acto; la persona humana en su más profunda intimidad; fin último de la persona humana; la donación; valor ético y deber ético. Aparece claro que la filosofía de los valores es una rama de la filosofía del ser. Todo intento de trazar una separación rigurosa entre ser y valor se esfuma en el vacío y no es capaz de dar a la axiología riqueza de contenido y fuerza demostrativa.

Indudablemente G. logra presentarnos una fundamentación sistemática de la axiología y una magnífica aplicación a la ética de los valores. El procedimiento analítico seguido se presta tal vez a tocar o aludir a elementos muy dispares y abigarrados, pero creemos que en el fondo resulta acertado y fecundo, y que en definitiva G. lo realiza en general con la debida sobriedad. La obra se recomienda como una filosofía de los valores fundamentales en base sólida y conducida con rigor de conceptos. Ni el emocionalismo ni la vivencia de los valores tienen más lugar que el que les corresponde. Tan indispensable como es la vivencia de los valores para que el hombre llegue por primera vez al concepto del valor, así es falsa la afirmación de que el hombre puede captar el valor únicamente en la vivencia o por medio de la vivencia del mismo (126).

J. Gerardo.

Gouhier, Henri: *Le théatre et l'existence*. Philosophie de l'Esprit. Aubier, Editions Montaigne. París, 1952. 222 p. 12 × 19 cms.

Henri Gouhier, conocido ya por sus obras sobre Malebranche, Comte y Descartes, publicó en 1943 una obra titulada *L'éssence du théatre*. Esta otra que presenta ahora es una continuación: en vez de estudiar el teatro como teatro, examina aquí más bien las maneras particulares con que éste se realiza, sus "categorías", digámoslo así, para dar ocasión a pasar de ahí a la filosofía del teatro, partiendo del examen del teatro trágico, dramático, cómico, maravilloso, etc. El mismo autor al fin de la obra resume en unas líneas, mucho mejor de lo que podríamos hacer, el cometido de su aportación a la estética del teatro, con estas palabras: "la diversión del teatro pone en juego, y dentro del juego, las más serias cuestiones de la metafísica. Por esto los filósofos podrían encontrar que este libro es muy ligero para abordar un tema tan grave. Pero su fin era más bien prepararles el camino, que cumplir su deseo".

La obra está conducida con seriedad y abundancia de documentación.

J. Roig Gironella, S. J.

SCIMÈ, SALVATORE: *Fondamento e valore del conoscere*. Casa Editrice G. d'Anna. Messina-Firenze (1952). 262 p. 14 × 20 cms.

A los múltiples escritos que ya cuenta en su haber el distinguido filósofo de Mesina, R. P. Salvatore Scimè, ha añadido recientemente este tomo que es una continuación lógica de otro, *Problemi dell'essere* (Padova, Ed. Cedam, 1949), que ya reseñamos en PENSAMIENTO VIII (1952) 108-109. Es, pues, "continuación lógica" de este tomo precedente, en cuanto le da un complemento imprescindible criteriológico, pero lógicamente precede a la ontología y le ofrece la base necesaria para su fundamentación.

Después de dos capítulos introductorios sobre el hombre y la filosofía, y sobre la filosofía como problemática, aborda ya en el capítulo tercero el problema crítico, con la solución fundada en la inmediatez con que el que piensa, por lo mismo que admite que acierta al pensar que piensa, obtiene una verdad absoluta, que se enlaza inevitablemente con las demás, por la fuerza de la deducción. De ahí mismo brota (capítulo cuarto) la admisión del "ser" como objeto pensado, dentro de una crítica realista. El capítulo siguiente aborda otro problema, el estudio del concepto, a propósito de lo cual reseña la doctrina de varios autores y evita tanto un realismo exagerado platonizante, como un empirismo sensista, que no explicaría que en la formación del universal trascendemos los datos en cuanto meramente sensitivos y singulares. Ahí se enlaza su tratado con el criterio de certeza, fundado en la evidencia, para terminar con un capítulo sobre la verdad lógica, su definición y naturaleza, y la de la certeza.

No opino como el P. Scimè en lo que dice a propósito de Balmes (p. 73). Tal vez no se da cuenta de lo que yo creo un desacierto, porque sigue demasiado a Mercier (que ya está bastante anticuado en algunos puntos); fué en efecto Tongiorgi quien interpretando a Balmes al principio de la neoscolástica, creyó que Balmes defendía lo que Tongiorgi llamó la teoría de "las tres verdades"; de aquí lo tomó Mercier (sin estudiar directamente la fuente, según parece), y este equívoco se va repitiendo de manual en manual, copiándolo unos de otros, sin que nadie se decida a prescindir de Mercier y examinar directamente qué dice en realidad Balmes. Creo sinceramente que Balmes no dice lo que se le atribuye, según ya expuse con detención en PENSAMIENTO IV (1948) 405-431. Aunque el P. Scimè no opinase lo mismo que yo sobre este punto, por lo menos me habría complacido que mostrase conocer y tener en cuenta una interpretación diversa, fuere cual fuere su valor, ya que está elaborada estudiando directamente las fuentes, mientras que lo que ha divulgado Mercier, parece bastante de segunda mano.

El capítulo V, que versa sobre el concepto y su formación, es bastante largo y me parece muy oscuro. En el capítulo VI (p. 182) defiende a Blondel, precisamente en un punto donde creo muy difícil defenderlo: "le insufficienze della visione blondelliana non solo tali da distruggere il sano intellettualismo". Si el P. Scimè leyese las proposiciones que el Santo Oficio condenó el 1 de diciembre de 1925 a propósito de la consulta de Monseñor Duparc, Obispo de Quimper, y la salvedad que adrede expresó aquella carta del Papa el 2 de diciembre de 1944 ("ne serait-il pas opportun de rappeler encore qu'à ne la considérer même que du point de vue de sa valeur philosophique la spéculation procédant de la *philosophia perennis* offre réellement aus apparentes antinomies de l'univers des solutions positives; bien propres à satisfaire l'intelligence, sans prétendre, bien entendu, étancher une soif de plus intégrale lumière?") entonces tal vez matizaría algo más su juicio sobre el intelectualismo de Blondel. Opino en cambio como el autor, cuando rechaza (p. 219) la definición de la verdad, ambigua e incoherente, que propuso Mercier.

En general la obra del P. Scimè adolece en cuanto a su estilo de un defecto, que no lo será para el gusto de otras regiones y países, pero que lo es, según creo, para el gusto de nuestra patria, por lo menos para "mi" gusto: es demasiado difuso su estilo. Prefiero un estilo ceñido, denso, con menos palabras, y cuyos desarrollos sean realmente indispensables para el enlace lógico del pensamiento; sin esto el libro toma a veces el aspecto de un libro de lectura, como si en él se recogiesen varias conferencias.

He expuesto estas observaciones críticas para no ser infiel a mi obligación de crítico, y exponer sinceramente mi parecer por la lealtad que debo a los lectores. Pero sería también injusto si no añadiese que a pesar de estas cosillas queda en pie el valor de la obra del P. Scimè, que es una contribución interesante en epistemología a los trabajos que la filosofía escolástica nos va dando, contribución que para nosotros es tanto más grata cuanto que sigue con profundiad y rectitud las directrices ortodoxas basadas en Santo Tomás, sin preocuparse demasiado por los que lo llamen con toda injusticia "dogmático" y "anticuado". El libro habla por sí mismo y muestra que no tiene nada de esto, y sí mucha agudeza en todas sus páginas.

J. Roig Gironella.

Mallik, B. K.: *Related multiplicity*. Oxford, Hall The Publisher Ltd., Brewer Street, 1952. 258 pp. 15 × 22 cms.

El autor de esta obra es indio, de Bengala, que estudió en Oxford desde 1912. Vuelto a la India en 1923, ocupó altos cargos, pero en medio de ellos conservó vivo el gusto de las especulaciones filosóficas que expone en esta obra. No son cortas sus pretensiones, pues en ella pretende nada menos que estructurar una filosofía que superando todos los modos de pensar, tanto dualísticos como monísticos, tanto afirmando el Absoluto como lo relativo, pase a una concepción ulterior, que resuelva todas las dificultades, y abra cauces nuevos a la humanidad.

El mismo autor explica cómo le vino la súbita inspiración, eje y clave de todo su sistema: "Una vez en el decurso de mis análisis, de repente se iluminó todo, para ver que si A y No-A son opuestos en las leyes del pensamiento, esto es porque habrían coexistido juntamente, puesto que son opuestos entre sí". ¿Cómo podría ser que No-A fuera opuesto a A, si No-A no existiera? La correlación de ambos dentro de una "superrealidad" (digámoslo así) de positivo y negativo, esto es lo que engendra toda su concepción: "El reino en el cual sólo existe lo Positivo: esto es lo que he llamado el estado Absoluto de lo Positivo; y el reino en que lo Positivo y lo Negativo existen en correlación, esto es lo que he llamado el estado Relativo de lo Positivo y lo Negativo".

Compara en el capítulo siguiente su posición con la tradicional y se pregunta: "¿Cuáles son, pues, los moldes [prototipos, "patterns"] metafísicos de los griegos e hindúes? Ha habido tres modelos distintos: 1.º el Ser es y el No-ser no es; 2.º ambos, Ser y No-ser, son; 3.º si el Ser es, y el No-ser no es, hay una tercera entidad que ni es Ser ni No-ser. La primera y segunda concepción, como es ya bien conocido, fueron formuladas por el pensamiento greco-clásico. Fué Parménides quien sostuvo el primer punto de vista, mientras que el segundo fué de Platón, Aristóteles, Sócrates, Demócrito y Leucipo, en oposición directa a Parménides. La tercera concepción fué una aportación enteramente hindú." Sostiene, pues, el autor, que toda civilización implica esta tercera concepción, según sea el estado de la evolución a que ha llegado.

Esto que he expuesto, me parece puede considerarse como el centro y meollo de este sistema. A continuación, como meras aplicaciones, desarrolla la formulación

de la lógica (que no se ve cómo puede pretender concordar con la aristotélica), las nuevas leyes del pensamiento, la verdad, la historia europea (el cristianismo es para el autor, que lo ve de lejos, una mera manifestación ocasional, y todavía más dentro de él, el catolicismo, como nacido meramente del judaísmo: y no distingue más, ni profundiza más); finalmente examina también la realidad existencial de lo Negativo, todo dentro de esta mentalidad evolutivo-relativista.

Con lo que he dicho hasta aquí, casi no es preciso que me extienda en una apreciación crítica de esta obra. No obstante, puesto que defraudaría a no pocos lectores si omitiese toda apreciación, sólo haré notar que para comprender la mentalidad del autor, es preciso advertir que es uno de estos casos típicos de quien ha pasado de un salto y de repente, desde el paganismo, al racionalismo que prematuramente le han presentado en Europa; y reacciona como reaccionaría un pueblo que pasase de repente desde la iluminación con velas, a los tubos fluorescentes, sin conocer la iluminación de petróleo, el gas y la electricidad. Juzga de lo que no ha vivido, ni tal vez asimilado: lo juzga meramente por defuera.

Aparece, por ejemplo, en él, a través de sus citas, que bajo el nombre de filosofía occidental, piensa en Descartes y Kant; pero parece que ignora del todo la Metafísica de la tradición propiamente cristiana.

Al plantearse el problema de la especie de "ser" que damos al "no-ser", cuando hablamos de él y pensamos en él, por lo menos habría de conocer, exponer y criticar sólidamente nuestra solución del "ser de razón", sus fundamentos y sus cuestiones afines, en vez de contentarse con vagas referencias históricas; precisamente por ello no sujeta a una seria crítica (de objecciones que por lo demás son obvias y cualquier conocedor de nuestra filosofía le plantearía) las concepciones aparentemente conciliadoras que su posición encarna, pretendiendo superar la oposición monismo-dualismo, con tanta facilidad, como si arrinconar de un plumazo a genios como Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás, fuera la cosa más hacedera del mundo, lo cual es realmente llevar muy lejos el optimismo, si ni siquiera se somete a una seria crítica la propia posición frente a lo que estos autores le opondrían: y en cambio se basa casi únicamente en apreciaciones históricas sumamente generales y vagas.

A pesar de todo, es útil conocer este autor que ya publicó en 1939 *The Individual and the Group, an Indian Study in Conflict,* (Allen-Unwin), en 1940 *The Real and the Negative,* y en 1948 *Gandhi: A Prophecy* (Hall, Oxford).

Puede, pues, esta obra, ofrecer una base para interesantes reflexiones y estudios sobre ciertas mentalidades orientales, que se han injertado de repente en la decadente filosofía europea de nuestro siglo XX, como lejana herencia de la filosofía que se separó de la tradición más auténticamente cristiana.

J. Roig Gironella, S. I.

Estetica, *Atti del VII Convegno di Studi Filosofici Cristiani tra Professori Universitari.* Gallarate, 1951. Padova, Editoria Liviana, 1952. Un vol. 526 páginas, 25 × 18 cms.

El público culto español ya conoce estos "convegni" de Gallarate, congresillos de los más distinguidos profesores universitarios italianos y algunos extranjeros, que periódicamente se reúnen en el "Aloisianum", colegio de estudios filosóficos de los jesuítas italianos en Gallarate, no lejos de Milán. Recordemos las fechas de estos "convegni": 1.°, 1945; 2.°, 1946, Filosofía y Cristianismo; 3.°, 1947, Actualidad filosófica; 4.°, 1948, Reconstrucción metafísica; 5.°, 1949, Fundamentación de la ética; 6.°, 1950, Persona y sociedad; 7.° 1951, Estética. Los profesores españoles que asistieron al último fueron los doctores

Muñoz Alonso, y Mirabent; de Lovaina, N. Balthasar; de Francia, Rdo. Jolivet y Dres. Chaix Ruy y Forest. En la lista de los demás asistentes constan nombres muy conocidos, de unos 40 filósofos italianos, y 26 comunicaciones de ausentes.

Todo este material es el que se reúne en las actas del "Convegno", dedicado a estética, y más especialmente al tema de 'Fondamenti dell'estetica'.

Se abre el volumen con dos comunicaciones introductorias de Stefanini y Mazzantini, especie de elenco de una larga serie de problemas estéticos, que en nuestros días mueven especialmente nuestra curiosidad investigadora, y piden una solución. Las comunicaciones están distribuídas en tres días, y en capítulo aparte va la discusión (por cierto que a través de lo que se aduce de ella, se ve que fué muy escasa, lo cual no deja de ser un cierto defecto de organización, que disminuye el interés del Congreso).

Si alguien quiere reducir a cierta unidad el contenido, bastante múltiple de las comunicaciones, podrá tal vez agruparlas en cuatro grandes categorías: 1.ª, crítica de la estética idealística; 2.ª, la obra de arte y la actividad artística; 3.ª, qué es la belleza; 4.ª, las relaciones arte-moral, arte-religión, arte-cultura, arte y técnica. De todos estos aspectos el que creo más flojo y más escasamente representado es el 3.º; en cambio el 1.º y, sobre todo el 2.º, ocuparon con preferencia la atención de los asistentes, pero tampoco faltan las aportaciones al último de estos cuatro temas.

Entre las comunicaciones, me han llamado particularmente la atención algunas, como la del P. N. Balthasar, de Lovaina, *Esthétique métaphysique: beau dans la nature et beau dans l'art.* Después de nociones clásicas en la metafísica escolástica, expuestas (se ve en seguida) por uno que ha llegado a poseer una interesante síntesis de toda la filosofía, enlaza su contenido con el gozo estético, lo hermoso (natural y artístico) y finalmente una crítica de Malraux. El resumen de esta interesante comunicación podría tal vez formularse así: "El arte no puede fomentar la pretensión de llegar a ser su propio *absoluto,* substituyendo al ser metafísico creado por Dios, el ser pintado que no existe más que por el artista. El arte tiene vínculos indestructibles con el ser, y con su fuente primera, Dios".

El Dr. F. Mirabent, con el estilo y contenido que nos son tan familiares, centró claramente el problema dentro de la tríada Verdad, Bondad, Belleza, y mostró luego los desarrollos históricos de la estética, para inferir, 1.º la especificidad de la estética, condicionada sólo por su entronque con la metafísica y la moral; 2.º neta afirmación de que la estética ni puede ser elaborada apriorísticamente, ni como mera ciencia experimental, sino empíricorracional; 3.º se funda, pues, sobre las esencias, y como axiología que es, tiene una indestructible raíz ontológica; pero importa relaciones al sujeto, que hemos de advertir para trazar una estética que sea equilibrada.

De N. Petruzzellis, el distinguido crítico italiano, que luchó tanto tiempo y con tanto acierto contra el idealismo estético (del que ya hemos reseñado en Pensamiento algunas de sus obras estéticas 8 (1952) 96-97) sólo hay en este volumen un breve resumen, que remite a otra obra suya; de A. Forest, una densa comunicación *L'Esthétique et Métaphysique;* de G. Capone Braga, un interesante estudio *Il rapporto tra fantasia creatrice e attività intellettiva o razionale,* en el cual, si bien concede a la fantasía todo el papel que le corresponde en la gestación de la obra de arte, muestra sin embargo, el enlace de la fantasía con el ser, por medio de la razón, y lo confirma con una serie de ejemplos poéticos, muy bien escogidos y aducidos; el autor resume su comunicación con estas palabras: "Tenemos dos formas de arte, 1.ª, arte popular o arte literario, pero modesto, de grado inferior; 2.ª, arte perfecto, de grado superior, obra maestra artística. La diferencia depende del pensamiento filosófico, que compenetrando, en la segunda de las formas de arte, la creación imaginativa, le da un significado profundo, y por ello un valor superior. A base de este criterio es posible establecer una jerarquía de valores estéticos, que de otro modo no se justificaría". Del Dr. A. Muñoz Alonso, hay una breve comunicación, en que expone la expresión o "Palabra", con que se enlaza la estética con el ser y con Dios; de G. Flores D'arcais, un amplio trabajo *L'arte come risonanza umana,* que enlaza también la génesis y contenido del arte con la fuente primera del ser.

Cuando leía este extenso volumen de comunicaciones y pensaba no sólo en sus méritos, sino también en su defecto principal, me ocurría sin posibilidad de evitarlo, que en no pocas comunicaciones se divagaba, sin plantear con precisión y claridad el problema por estudiar. Recordé después, que esto fué también lo que me dijo el Dr. Mirabent a su vuelta de Gallarate, y finalmente he visto que él lo hizo constar así en la discusión (pág. 339). Realmente a veces se habla demasiado, se mezcla todo, se contenta el filósofo con una afirmación o metáfora, allí donde querríamos una tesis claramente presentada, definida y demostrada.

En conjunto, no obstante, pueden estar contentos los organizadores del 7.° "Convegno" de Gallarate, y pueden felicitarse, como los felicitamos sinceramente, por haber dado a los estudiosos en materias filosóficas-estéticas, una importante contribución, con la que es preciso contar.

J. Roig Gironella.

Sciacca, Michele Federico: *In spirito e verità*. (Pensieri e meditazioni). Morcelliana, Brescia, 1952; 22 × 15 cms.; 305 pp.

El catedrático de la Universidad de Génova, Miguel Federico Sciacca, muy conocido ya en España por sus libros y personales actuaciones, ha recogido muchos de sus escritos breves—casi todos publicados en Revistas—en este volumen. Su título no descubre su contenido, sino más bien el ánimo de sinceridad y espiritualidad que lo informa. Son, como dice el subtítulo, pensamientos y meditaciones sobre temas muy diversos, pero todos pensados y sentidos bajo la "responsabilidad del filosofar", de que nos habla con gran maestría el autor en uno de sus párrafos. El mismo nos dice que el libro pertenece a la "llamada literatura moralizadora en el sentido exacto y tal vez mejor de la palabra": en todos los asuntos tratados se descubre al Filósofo, amante y buscador de la verdad, y al defensor de la Filosofía contra las filosofías. Sus armas son las razones objetivas proporcionadas, en gran parte, por la observación y el análisis.

Su estilo, claro, ágil, variado, con su punta de fina ironía a veces, deja entrever la gravedad de muchos problemas actuales y su solución racional elevada por el Cristianismo-Catolicismo. Es libro que hace meditar y sugiere ideas. Por esto—y tal vez por algunas otras características—recuerda el que con el título de "Sugerencias" tiene escrito en castellano Gar-Mar.

A. Fabrat.

Stefanini, Luigi: *Personalismo sociale*. Editrice Studium, Roma, 1952; 17 × 12 centímetros; 162 pp.

El "Personalismo social" es un movimiento sociológico francés, al que se adhiere el Profesor Stefanini, y presta su apoyo filosófico con estas páginas, eco de otras actuaciones académicas sobre el mismo tema. Pretende, en efecto, el ilustre catedrático, presentar al alcance de todas las personas cultas los fundamentos críticos que sostengan ese movimiento e impidan toda desviación fácil y peligrosa en ese personalismo social, que es ansia de combate y realización en el campo de la sociedad.

Por esto, el autor, antes de desarrollar en el capítulo III, las ideas esenciales sobre la sociedad y la persona humana de que dimana, y esto en sus diversos aspectos político, jurídico, económico, etc., antepone en el I el con-

cepto de persona como substancia espiritual, con sus atributos subsiguientes, con sus relaciones esenciales al Absoluto personal y, por tanto, con su puesto central en el orden ontológico; y en el capítulo II, describe los rasgos de un personalismo moral que lleva consigo la autonomía en la teonomía: la legislación de la conciencia va a la par de la legislación divina que informa la naturaleza racional.

Por tanto, el personalismo ontológico y moral es la base del personalismo social.

Complemento natural de los precedentes es el capítulo V sobre la Democracia, el orden social político más personal, donde tiene su aplicación práctica el movimiento de que se trata; y en él, se dan a entender su excelencia, dificultades y grave responsabilidad.

Podría decirse que con lo anterior está completo este pequeño tratado del personalismo social, pero el profesor Stefanini ha creído conveniente intercalar un capítulo—el IV— sobre el freudismo, hoy tan en boga, ya que éste abre la puerta al instintivismo social, que es el mismo marxismo, y más peligroso e insinuante aún que el abiertamente llamado socialismo.

Sin negar la oportunidad de este capítulo, justificada por la moda actual de las curas freudiano-psicológicas, muy bien podría suprimirse sin que el pensamiento director sufriese en su integridad y solidez.

Y esta última es una de las dotes excelentes del libro. El análisis se hunde en las profundidades del propio yo, donde parece leer con ayuda de la razón, su grandeza e indigencia y sus relaciones necesarias con otros yo y sobre todo con el Absoluto personal, fuente de su ser y norma de su obrar.

Muy oportunas son las alusiones a los diversos sistemas filosóficos y sociológicos que más o menos abiertamente se oponen a los principios y conclusiones expuestos en el desarrollo de la obra, y quedan luminadas las luces de la razón con la de la fe, a sus tiempos proyectadas también por el autor.

El estilo es claro y vivo, y hace agradable la lectura de una obra que sin declinar de la rigidez crítica se presenta abierta a todas las personas cultas y bien formadas.

A. Fabrat.

Olgiati, Fr.: *I fondamenti della filosofia classica.* Vita e Pensiero, Milano, 1950; 25 × 17 cms., XI 310 pp.

En la crítica de todo libro es preciso tener ante la vista la meta prefijada por el autor al escribirlo, con lo que podremos apreciar el valor de ésta, y el resultado obtenido de sus aspiraciones a través de su escrito.

Monseñor Olgiati, campeón de la Filosofía neoescolástica, pretende en esta obra de su madurez de investigador y pedagogo, exponer la estructura íntima de la Filosofía clásica en su profunda unidad y en su oposición a la llamada Filosofía moderna. No pretende—y así se delinea más lo que pretende—presentar una introducción a la Filosofía, ni repasar la Historia de la Filosofía antigua, medieval y moderna, ni sintetizar en un manual las principales doctrinas clásico-filosóficas.

Su fin—que en cierto modo engloba y prepara a esos estudios—es pene-

trar en el alma de esta Filosofía, hoy tan calumniada aún, y, tocando su última raíz o fundamento, delinear su desarrollo armónico y vital en las principales directrices, y poner a las claras la perennidad de la Filosofía escolástica.

Dos clases de lectores han guiado su exposición y método: los contrarios a nuestra Filosofía, para enseñarles lo que verdaderamente defendemos y evitar así falsas interpretaciones, y los jóvenes universitarios, para que puedan comparar la Filosofía clásica con las modernas y aprender a amar la verdad con toda el alma.

Preocupación máxima del autor ha sido la claridad, que iluminando aun las regiones más obscuras de la abstracción, hace trasparente el pensamiento y ayuda e invita a la lectura y la meditación. Claridad radical, formal e instrumental—como en reciente artículo distinguía el profesor Millán Puelles—o sea objetividad, perfecta exposición del sistema y recursos empleados en ésta.

En realidad esta es la cualidad que más sorprende y agrada: una nitidez en la exposición y en la forma que, junta con una suave ironía, consigue—cosa no tan ordinaria—hacer ligero y ameno el recorrido de todo el trayecto.

Este por lo demás, es obvio y completo. Los primeros capítulos sobre la naturaleza de la Filosofía, las relaciones de ésta con la vida, la exaltación del "sistema", la duda crítica y el dogmatismo, y el concepto del concepto, preparan el entendimiento a encontrar la verdadera piedra angular de todo conocimiento filosófico que sea a la vez humano, a saber: el concepto de ente y de realidad.

Una vez justificado éste, con facilidad se siguen los principios fundamentales de la Metafísica y la solución de problemas tan capitales como los del conocimiento, la libertad, espiritualidad e inmortalidad del propio sujeto y el de la existencia de Dios. Para todos la clave es la misma: el concepto de ente y el atento cuidado del filósofo—a imitación de Santo Tomás—de estar siempre en contacto con la realidad y fecundar las diversas realidades con el concepto fundamental del ente.

Muchos puntos podrían señalarse a lo largo del libro en que de modo especial se destaca la personalidad de su autor en sus apreciaciones, como —por citar algunos ejemplos—en reducir toda la filosofía moderna, sin exceptuar a Descartes, a un puro fenomenismo, negar la existencia de una gnoseología kantiana, hacer patente la intrínseca contradicción de la mayor parte de los actuales sistemas, que tienen que valerse de los mismos conceptos y realidades que tratan de destruir.

Toda la obra es una defensa de los valores del Intelectualismo legítimo en íntimo contacto con la realidad y la vida, que ha sometido siempre sus principios y conclusiones a una crítica más severa y eficaz que los sistemas que llevan ese nombre de críticos.

Por último, monseñor Olgiati, buen conocedor de la Historia de la Filosofía aunque seguidor fiel del Tomismo, no deja de reconocer la parte de verdad que se encuentra en muchos filósofos modernos en cuanto se fundan en la realidad, y practica en esta obra la tesis por él hace tantos años pro-

pugnada de considerar la Filosofía clásica y las modernas como dos corrientes, no opuestas, sino más bien paralelas sobre la misma realidad del ser.

A. Fabrat.

El peligro de la libertad intelectual. Universidad autónoma de México: Tercer Congreso Interamericano de Filosofía. Mesa Redonda de la UNESCO. México, 1952. 120 págs.

La Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad autónoma de México publica en el presente libro las Actas del Tercer Congreso Interamericano de Filosofía —Mesa Redonda de la UNESCO—, celebrado en la misma ciudad del 11 al 20 de enero de 1950. El tema propuesto fué "Filosofía y libertad", enmarcado en las siguientes preguntas. Título: "El peligro de la libertad intelectual. ¿Hasta qué punto es esencial al filosofar la preservación de la libertad individual del filósofo? 1.° ¿Tiene el filósofo algún derecho particular para reivindicar una completa libertad individual? ¿O debe ser considerado en situación semejante a los demás hombres? 2.° ¿Qué responsabilidades sociales debe asumir el filósofo, como tal, sin negarse en su calidad de filósofo? En forma más concreta: ¿El filósofo debe esforzarse por tomar una posición acerca de los problemas concretos que se plantean al común de los hombres en la vida social? 3.° Más allá de la pura discusión doctrinaria entre escuelas, ¿tiene la filosofía alguna tarea que realizar para la consecución de una paz apoyada en la mejor comprensión de los hombres entre sí?".

Como se ve, son tres puntos concretos los que se proponen a la discusión de la "Mesa Redonda": El filósofo y su libertad. El filósofo y su responsabilidad social. El filósofo y la paz.

Aunque el Congreso era Interamericano, no por eso dejaron de asistir representantes de la Europa libre, que se hallaban de paso o temporalmente en alguna Universidad Americana. El conocido Dr. Gaos representó a la misma facultad de Filosofía de la Universidad de México. Entre los representantes de las Universidades de Estados Unidos y Canadá figuraba el Dr. G. Calogero (Pisa, Italia), que se encontraba de profesor visitante en la Universidad McGill, Canadá. Asimismo las principales Universidades de las restantes Repúblicas americanas enviaron a sus representantes.

Brevemente señalaremos lo más interesante del Congreso. Digamos en primer lugar que no todo el contenido de las ponencias es admisible. En muchas de ellas se nota un relativismo más o menos formulado. No son de extrañar ciertas posiciones exageradas en este sentido, cuando para hacer resaltar la condición de libertad de pensamiento, pretenden algunos ponentes arrinconar ciertos "dogmatismos" y poner de manifiesto que todavía no se "ha conseguido en veinticuatro siglos demostrar totalmente ninguna tesis metafísica..." (Profesor Agramonte, Habana).

Tampoco es admisible la alusión bastante repetida de que se ha hecho objeto a la Iglesia y a la Religión, tachándola de totalitarista y rémora de la filosofía. Llama la atención la contradicción tan marcada entre ese sentido de comprensión que pretenden tener los congresistas con la misma UNESCO, y la poca comprensión que muchos manifiestan hacia la Iglesia.

Pasemos a reseñar brevemente lo más saliente de las Ponencias.

El Profesor Abbagnano (Turín), responde así a los distintos puntos. Título: La libertad intelectual es esencial a la actividad filosófica. *a*) Con todo esta libertad es propia de todo hombre, ya que el filósofo es el que va en busca de las últimas causas y de una ciencia capaz de dirigir al hombre en toda la complejidad de la vida. Esto es también propio de todo hombre. *b*) Por otra parte, el filósofo no puede inhibirse de la sociedad en que vive: ha de salir siempre en la defensa de sus fueros; defender a la persona humana. Incluso puede tomar posiciones concretas, y pertenecer a un partido político, aunque nunca debe perder su independencia de juicio y de crítica. *c*) En torno a la paz la filosofía también tiene su palabra que decir: debe contribuir a la mutua comprensión entre los hombres. Ese es el camino que ha de seguir en la hora presente. Pero el profesor Abbagnano es escéptico en este punto y opina que la filosofía no entrará por ese camino.

El Profesor Vasconcelos (México) nos dice que la misión del hombre filósofo es ir en busca de la verdad. Es un rompe-caretas. Misión que, al decir del Evangelio, no siempre trae la paz. El filósofo ha de ser un hombre como los demás, y el más independiente y libre es el que no vive a expensas de la filosofía. Espinoza, dedicado a pulir vidrios, mientras filosofaba, es la pauta. El filósofo en pro de la "verdad" ha de defender la "vieja defensa que es la guerra" contra "los opresores del cuerpo y del alma, sin descanso hasta el fin de los tiempos". Alude a la tiranía soviética. Esta alusión le vale al Dr. Vasconcelos una acusación del Dr. Olivares, por señalar al filósofo "objetivos casi militares". Para el Sr. Olivares el filósofo es un "héroe del pensamiento, no un héroe militar".

El profesor Picón Salas (Caracas) anuncia la amenaza a la filosofía también por partes de los Estados modernos totalitarios. Es uno de los que muestra especial interés en comparar e identificar las tendencias del totalitarismo en materia de pensamiento, con las relaciones que ha defendido siempre la Iglesia entre la Fe y la Filosofía. Por ejemplo, nos avisa que "no se requiere ser profeta para advertir que si la tendencia de algunos estados a convertirse en Iglesias y a codificar para siempre sus ideologías sigue cundiendo, el mundo caerá en tan pesado letargo cultural, como el que se extendió desde el Concilio de Nicea, en el año 325 de nuestra Era, hasta el Aristóteles o Platón redivivos del siglo XVIII".

J. Gaos (México) opina simplemente, sin más disquisiciones filosóficas, que el filósofo no tiene ningún derecho superior a los demás ciudadanos a manifestar sus opiniones. Por otro lado no está en la obligación de tratar temas sociales sino en cuanto están relacionados con el pensamiento.

R. Frondizi (Yale, Estados Unidos) nos dice que la filosofía es esencialmente libertad. No es filosofía "la que se concibe para satisfacer los principios del Estado, la Iglesia, un partido político o una corporación financiera. Esa no es filosofía, sino propaganda". Frondizi se confiesa axiólogo prescribiendo al filósofo la creación de nuevos "valores", cuando esté en jaque algún aspecto fundamental del hombre.

El director del Instituto de Filosofía de la Universidad de México, S. Ramos, prescinde del problema de la libertad, y destaca de una manera sencilla y clara la actual responsabilidad de la misión social del filósofo. Advierte, con todo, que responsabilidad y libertad se implican. "Son los filósofos quienes, por su dominio de las técnicas intelectuales, pueden con mayor eficacia, contribuir a la solución de ciertos problemas actuales". El Sr. Ramos insiste demasiado en una verdad "condicionada" al historicismo.

El Dr. Calogero (Pisa), para quien "nadie discute la necesidad que tenemos de defender la libertad de pensamiento, la libertad de religión, la libertad de crítica..." presenta como fundamento de una libertad que no se autodestruya a sí misma, no una verdad absoluta, como la "verdad cristiana", pues ésta destruiría la libertad a la "verdad budista", sino la "voluntad de comprensión" base de nuestra vida social y moral". Esa voluntad será el "fundamento de la compatibilidad entre las religiones y opiniones diferentes".

Alexandre Koyré (Sorbona, París) en la discusión de la 3.ª Sesión con claridad dialética específica corrige el pensamiento del Dr. Ramos en torno a su historicismo. El Dr. Ramos dice que los "problemas parecen hoy los mismos que ayer, pero en realidad no lo son". El Dr. Koyré invierte, diciendo "parecen no ser los mismos, pero en realidad lo son". "Los problemas cambian (comparemos a Santo Tomás y a Leibniz), pero en el fondo es el mismo problema". Por su parte el Dr. Koyré exige del filósofo la obligación de reclamar más que cualquier otro la libertad intelectual, no sólo para él, sino para todos, y a "combatir la institución de toda ortodoxia". "El filósofo es herético por esencia, y en consecuencia debe defender el derecho de la herejía". Sería interesante saber qué entiende por herejía y ortodoxia el Dr. Koyré. No nos lo dice.

El profesor Miró Quesada (Lima) plantea el problema con nitidez diciéndonos qué entiende por "libertad individual". La toma en sentido espiritual: libertad de expresión irrestrictamente en el propio pensamiento, libertad de realizar la propia voluntad, libertad de vivir con nuestras creencias fundamentales, en la medida en que ellas no se contrapongan al orden jurídico aceptado por la comunidad". Para el Sr. Miró "entre las múltiples causas de la guerra deben de considerarse los prejuicios éticos, raciales"... La filosofía tiene una misión de paz.

Este es el bosquejo de lo que en México se dijo. Como se advierte, hay mucho de inadmisible. Pero el hecho de exhortar al filósofo a salir de su gabinete para defender derechos inalienables, en trance de perecer, será siempre una cosa positiva.

F. del B.

Schuster, J. M., S. I.: *Philosophia Moralis.* Herder. Barcelona, 1952, 24 × 16, 228 páginas, 55 ptas.

Había publicado el autor de la presente obra anteriormente dos ediciones de la *Philosophia Moralis* del P. Cathrein. Ahora nos ofrece un texto propio. El fondo de la doctrina, el orden y aun el enunciado de las tesis es ordinariamente el seguido por Cathrein en su conocida obra. Con esto dicho queda que la doctrina es sólida, se halla ordenadamente distribuída, y claramente expuesta.

Notamos, sin embargo, que se ha abreviado extraordinariamente la casi totalidad de la materia, resultando así demasiado compendiosa la obra para texto; la bibliografía es también demasiado escasa, y de una pobreza muy grande fuera del latín y del alemán, y en general está poco actualizada. La presentación externa resulta poco pedagógica.

I. G. M.

De Vries: *Lógica.* Herder, Friburgo-Barcelona, 1952; 181 págs.

Es el presente volumen el primero del curso completo de filosofía escolástica que en lengua latina están publicando los Padres Jesuítas del Colegio de Pullach (Alemania).

Se divide la presente obra del ilustre P. De Vries en dos partes generales: la primera, *Introductio in philosophiam,* y la segunda, la propiamente dicha *Lógica,* precedida toda la obra por una detallada y bien distribuída bibliografía, en la que notamos la falta de dialécticos de la valía de un Lossada, por ejemplo, y coronada con un utilísimo índice de materias. Señalamos, además, como mérito especial de la *Lógica* de De Vries, desde el punto de vista didáctico, la cómoda distribución de materias y la abundancia de ejercicios prácticos ordenados a una fácil comprensión de la dialéctica clásica y un uso general de la misma; y desde el punto de vista de la investigación, la abundante bibliografía particular que encabeza cada capítulo, bibliografía preferentemente alemana.

El mismo autor nos dice que se funda en la *Lógica* de su maestro el P. C. Frick, el magnífico editor de la, a lo que creemos, primerísima *Dialéctica* de Pesch. Por lo que podemos decir que los méritos de los dos grandes autores Pesch y Frick pasan a la obra del insigne criteriólogo De Vries.

Al tratar la *Logica,* no *ratione sui* a la manera de los antiguos, sino como mero *instrumento* y habilitación para la investigación filosófica y científica, el A. elimina con muy buen acuerdo, muchas sutilidades muy del gusto de los viejos escolásticos, y se detiene en los puntos esenciales precisos, para una recta aplicación de la lógica a la filosofía moderna y a la teología. Además se atiene escrupulosamente al aspecto *formal* del problema, prescindiendo de los aspectos criteriológico y psicológico. En su deseo de hacer de la lógica un instrumento práctico, ha eliminado el tratado *De methodo,* ya que el método particular de cada ciencia no pertenece a la Lógica, sino a cada ciencia particular; y una metodología general, está incluída en varios capítulos de la Lógica, como por ejemplo en el que trata *De disputatione Scholastica.*

Señalado el tono y mérito general de la obra, mostramos nuestra preferencia por la que con todo gusto llamamos magnífica *Introductio in philosophiam* (págs. 3-76). Nos parece lo mejor del libro, y la que más se presta a un trabajo más personal y propio. Todo en ella nos gusta, y nos parece tratado no sólo con seguridad de cri-

erio científico, sino con una precisión exacta. Pero señalamos particularmente el . V: *De homine ut causa efficiente philosophiae*, y el c. VI: *De "philosophia christiana"*, en el que creo se resuelve de una manera definitiva el equívoco problema. Tampoco podemos dejar de mencionar el breve, pero nutridísimo tratado histórico-ideológico de la Escolástica (págs. 50-69).

La *Logica* propiamente dicha (págs. 79-157) se divide a la manera clásica en los tres conocidos apartados: el *concepto*, el *juicio* y el *raciocinio*. Ideológicamente no hallamos especial novedad. Resume el A. la doctrina clásica con notable perspicuidad, aunque a veces con demasiada concisión; y sin que esto sea señalar propiamente un defecto, desearíamos que el A. fuese comparando la doctrina aristotélica con las doctrinas modernas, sobre todo en el juicio, a la manera de Fröebes, aunque sin el exceso notorio de dicho autor. Echamos de menos asimismo un capítulo dedicado a la Logística, no porque lo creamos absolutamente indispensable, sino porque es necesario apurar su valor dialéctico y deshacer los equívocos que va creando. Por fin desearíamos una mayor extensión en la Silogística y una más clara deducción de los modos silogísticos. Tiene el P. De Vries una concisión que puede resultar para el no técnico en estas cuestiones algo propensa a oscuridades.

El último capítulo lo dedica el A. a la disputa escolástica (págs. 158-174). Nos avisa el A. (Praefatio) que el método de disputa y discusión escolásticas a nuestros jóvenes no se le hace tan connatural como en otros tiempos. En nuestros centros escolásticos españoles, se conserva aún una cierta connaturalidad de dicho método. Sería de desear que se hiciese más común. Y a eso obedece el propósito del A. al dar un tratadito completísimo sobre el tema.

Aplaudimos sinceramente la obra del P. de Vries, y como prueba de su aceptación la hemos usado ampliamente en la cátedra.

J. M. ALEJANDRO.

DUBARLE, D. (O. P.): *Optimisme devant ce monde*. 1 vol,. 8.°, 165 págs. Les éditions de la "Revue des Jeunes". Paris. 1949.

Este librito examina las dos grandes tendencias existentes hoy entre los católicos franceses respecto a la actitud psicológica a adoptar frente al ambiente cultural de la sociedad actual en relación con la religión. ¿Se ha de considerar la marcha evolutiva cultural de la humanidad de hoy como radical y esencialmente deífuga? ¿O, más bien, como una fase evolutiva deípeta?

Según se la considere bajo el primero o el segundo punto de vista, tendremos dos actitudes divergentes: pesimismo-apartamiento, optimismo-acercamiento.

El autor adopta un término medio: Fundamentalmente buena y conforme al plan e impulso de progreso, impreso por el Creador a la naturaleza humana, accidentalmente está hoy viciada esa cultura por su arreligiosidad e inmoralidad; por lo que nuestra actitud ha de ser estimar todo lo bueno actual e intentar recristianizar esto y lo demás con la esperanza cierta de éxito, fundada "en el inagotable dinamismo de la Redención".

V. ANDÉREZ.

MITTERER, DR. ALBERT: *Dogma und Biologie der heiligen Familie* nach dem weltbild des heiligen Thomas von Aquin und dem der Gegenwart. 1 vol. en tela, 224 págs., 1 fig. Herder, Viena, 1952.

Continúa este tercer volumen la serie de estudios iniciada con los dos anteriores dedicados por el Dr. Mitterer a las ideas biológicas de Sto. Tomás contrastadas con las de la ciencia actual y su correspondiente aplicación al esclarecimiento de las cuestiones filosóficas y teológicas con ellas relacionadas.

Estudia, bajo ese aspecto: en el primer volumen, la generación de los organismos, particularmente la del hombre (véase su resumen en PENSAMIENTO, vol. 6.° (1950), p. 79-90, 331-362); en el segundo, la paternidad y el matrimonio con sus consecuencias teológico-morales; en este tercero, la Sagrada Familia.

Más en concreto y por menor, en el presente volumen confronta el Prof. Dr. Mitterer el enfoque dogmáticobiológico, dado por Sto. Tomás a la Sda. Familia, con el sugerido por la ciencia actual respecto a los siguientes dogmas: Concepción inmaculada de María y de Jesús (cap. I), concepción y nacimiento virginal de Jesús (c. II), maternidad de María (c. III), paternidad respecto a Jesús y calidad de esposo respecto a María, en el Espíritu Santo y en S. José (c. IV).

El desarrollo de esta confrontación le verifica Mitterer con gran claridad y exactitud de ideas biológicas y teológicas, así como con notable potencia inventiva de nuevos aspectos teológicos a base de los biológicos, siguiendo el método del mismo Santo Tomás, quien se valía de sus conocimientos científicos y filosóficos para la mejor comprensión de los teológicos, en la persuasión de que cuanto mejor se entienda el aspecto natural tanto mejor se penetrará el sobrenatural.

Puede ser que Mitterer, en este estudio, no haya logrado evidenciar sus innovaciones ideológicas de modo que todas ellas sean aceptadas por todos los que perciban el alcance de sus razonamientos. Lo que ciertamente sí ha conseguido es presentar un modelo concreto práctico de utilización de los datos aportados por las ciencias naturales en orden a esclarecer más y más las sobrenaturales. ¡Qué excelente partido sacaría hoy de esos datos, presentados por la ciencia biológica actual, la mente profunda y clarividente de Santo Tomás, que, en su tiempo, no tuvo a su disposición sino los pocos erróneos de la medieval! La filosofía y teología no progresarán, al menos en estos asuntos íntimamente relacionados con las ciencias naturales, reduciéndose a calcar la doctrina de este su gran maestro sobre ellos, sino imitando el procedimiento y espíritu científico con que él los estudiaba.

V. ANDÉREZ.

SCHLÖTERMANN, HEINZ: *Vom Hellsehen.* Versuch einer Erklärung übersinnlicher Erseinungen. 1 vol., 79 págs., 14×20 cms., Bronnen Verlag, Schlehdorf/Obb., 1951. Ebersberg/München.

Este "Intento de una explicación de los fenómenos suprasensitivos" cognoscitivos se funda, principalmente, no en la ciencia fisio-psicológica actual, sino en consideraciones metafísicas de la filosofía platónica, leibniziana, goethiana, fichtiana, y otras afines, enfocadas, coordinadas y aplicadas por el autor del opúsculo al suprasensitivismo psicológico, sobre todo al ocultístico, concluyendo con la siguiente generalización: "El mundo suprasensible actualmente ha dejado de ser un mundo venidero, no existiendo sino en lo sensible de cada momento" (p. 74). Con ella niega, como se ve, tanto la actividad como la supravivencia inmaterial del espíritu humano, sin diferenciarlas, con esencial injusticia científico-filosófica, de las pretensiones ocultísticas.

V. ANDÉREZ.

UTITZ, EMILS *Caracterología.* Traducción de J. Rovira Armengol. 1 vol., 44 páginas. 13 ×22 cms., Buenos Aires. 1950. Ministerio de Educación, Universidad, Facultad

de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía-Sección de Psicología, Monografías Psicológicas, núm. 4.

Consideraciones sobre concepto, condiciones, causas y evolución del carácter, hechas con pretensiones de originalidad y cualidad científica desdeñosa de lo enseñado por a psicología experimental común, y hechas en una forma especulativa poco metódica y no fácilmente comprensible.

V. ANDÉREZ.

KELLER, WILHELM: *El concepto positivo de existencia y la psicología.* Traduc. de Angela Molnos. 1 vol., 27 págs., 13 × 12 cms. Buenos Aires, 1950. Ministerio de Educación, etc. (ut supra). Monografías Psicológicas, núm. 3.

Especulaciones sujetivístico-existencialistas desarrolladas con mentalidad, terminología y lógica unipersonal brumosa y autosuficiente muy nórdica y propia de esa tendencia filosófica, más literaria que científica.

V. ANDÉREZ.

ELGADO, HONORIO: *Introducción a la Psicopatología.* Ministerio de Educación, etc. ut supra), Monografías Psicológicas, núm. 1, Buenos Aires, 1950. 1 vol. 43 páginas, 13 × 22 cms.

Síntesis clara, exacta, juiciosa y penetrante de ideas y normas teórico-prácticas undamentales para la Psicopatología.

V. ANDÉREZ.

hilosophiae Scolasticae Summa: ad mentem Constitutionis "Deus scientiarum Dominus". Vol. 1, Introductio in Philosophiam, Logica, Critica, Metaphysica Generalis: auctoribus P. LEOVIGILDO SALCEDO, S. I.: In Facultate Matritensi professore, et P. JESU ITURRIOZ, S. I., in Facultate Prov. Castellnae professore B. A. C., Matriti, 1953; 20 × 13,50 cms., pp. XXIV-893.

A los pocos meses de salir el tercer tomo de este práctico "cursus" filosóco español, sale ahora el primer volumen, que contiene las materias que eneralmente se suelen profesar en el primer año de filosofía en los Seminarios Facultades filosóficas eclesiásticas, a las que especialmente va dirigido.

Este primer volumen encierra cuatro tratados. Uno breve de "Introducción a la losofía" concebido en el sentido tradicional propedeútico. Por eso se exponen en él n claridad la noción, división, importancia y relación de la filosofía con las otras encias y especialmente con la Sagrada Teología. Se añade además un breve resun de los principales problemas que en ella se ventilan, y otro aun más breve de los incipales períodos y autores que la historia de la filosofía nos ofrece. A algunos drá parecer de dudosa utilidad este último resumen. Desde luego no creemos que a muy útil desde el punto de vista meramente escolar. Que el alumno se empache nombres y fechas desde el principio, sobrecargando la memoria, nos parece absurdo; ro desde el punto de vista meramente informativo lo creemos práctico, a fin de e los alumnos vayan poco a poco haciéndose familiares problemas, sistemas y autos, de los cuales hasta ese momento apenas si tienen noticia. Vemos con gusto que este resumen se haya dado suficiente cabida a la filosofía hispana.

El segundo tratado nos ofrece la *lógica formal*. Ateniéndose el autor a la lógica dicional aristotélica, poca novedad podremos encontrar aquí; sin embargo vemos n satisfacción que, aunque brevísima, se nos ofrece una suficiente introducción a la ística, o lógica matemática, tan en boga en nuestros días, a fin de que los alumnos

de centros eclesiásticos no salgan en ayunas de este discutido método lógico; adem
se ha insistido con laudable propósito en la parte práctica con abundantes ejemplo
sobre todo en lo que es fundamental en la lógica: en la cuestión del silogismo.

El tercer tratado, llamado por el autor Crítica, y que corresponde a la lógi
material, se halla dividido con notable claridad en tres partes fundamentales. La pr
mera trata de la existencia de la verdad y de la certeza; el autor ha estructurado
forma de tesis la historia de las diversas soluciones al llamado problema crítico; est
que ofrece la indudable ventaja para el alumno de la claridad y facilidad para ente
der y retener las cuestiones, ofrece el inconveniente de esquematizar y resumir de u
modo fácilmente deformante las teorías ricamente matizadas de los distintos autore
sobre todo escolásticos; por eso creemos corresponderá a la explicación del prof
sor ampliar esas teorías históricamente, utilizando la amplia bibliografía citada en
decurso de la obra. Es de notar en esta parte la claridad y relativa amplitud c
que se propone el sistema de Kant; lo que nos parece sumamente acertado, dado
influjo que este sistema ejerce en toda la filosofía.

La segunda parte de la Crítica, menos original, trata de la esencia de la verd
y de la certeza; en ella se propone la doctrina tradicional escolástica sobre estas i
portantes cuestiones; creemos un acierto el tratar cuestiones como la certeza libre,
esencia del juicio para explicar el hecho y naturaleza del error, etc.; cuestiones qu
aunque tal vez demasiado brevemente tratadas, son de importancia capital para otr
tratados filosóficos y teológicos.

Por último, en la tercera parte de la Crítica se trata de las fuentes de la verd
y de la certeza; fuera de algunas repeticiones de materias ya anteriormente tratada
aunque ciertamente bajo un aspecto distinto, nos agradan especialmente el tratado
los conceptos universales, que es completo y amplio, y la claridad con que se expo
la embrollada cuestión de la experiencia externa.

Creemos que la cualidad descollante de todo este tratado y a nuestro juicio la m
estimable, dado el carácter didáctico de la obra, es la claridad y estructura lógica
toda ella; y a esto mismo estimamos pueden obedecer algunos de sus defectos, co
las repeticiones de nociones, amplitud de algunos nexus, etc. Por último la abundan
y moderna bibliografía que la acompaña hacen la obra utilísima no sólo para l
alumnos, sino también para los estudiosos y aficionados a estas cuestiones epistem
lógicas.

Los tres tratados precedentes han sido escritos por el P. Salcedo. El trata
cuarto, que es sobre la Metafísica General, ha sido escrito por el P. Iturrioz, t
conocido por celebradas obras filosóficas. Divide la obra en dos libros: el primero
acerca del ente en cuanto tal, y el segundo es acerca del ser finito. El libro prime
del ente en cuanto tal, trata de la noción del ente, de sus propiedades, de las division
del ente en acto y potencia, posibles y actuales, limitación del acto, de la trascende
cia, contracción, unidad, abstracción y analogía metafísica del ser. El libro segund
que es acerca del ser finito, se divide en dos partes: una es la Categoriología y ot
es la Etiología o tratado de las causas.

El autor se profesa discípulo de Santo Tomás, no renunciando a aquella sa
libertad que los Pontífices, no sólo conceden, sino defienden animosamente. La a
plitud del tratado es moderada: 375 páginas. Brilla en todo el tratado la solidez de
doctrina y lo tradicional de la misma. Esto no quiere decir que no sepa dar la n
vedad conveniente, ya tratando con esmero y erudición asuntos que modernamen
se tratan ampliamente aun fuera de la escolástica, como son la Estética (p. 631)
la Teoría de los valores (p. 622).

Pone mucho cuidado, no solamente en probar sólidamente cada una de las tes
sino también en dar una síntesis coherente de la doctrina, en la cual resalta el ord
de la exposición, y el laudable empeño de reducir el ser creado y sus propiedades
la raíz de donde dimanan. Así Dios es la razón suprema de todo lo creado en
orden de la eficiencia, y en el orden de la causa final y ejemplar (p. 563, 874); y n
solamente en el orden de la existencia física de las cosas, sino también en el ord
mismo de la posibilidad: Dios es la razón suprema de toda realidad, fuera de El
esta dependencia de la criatura que en cierta manera coincide con la contingenc
del ser, es raíz de todos los deberes de la criatura racional para con Dios, y de tod
las deficiencias propias de las criaturas (p. 676). Así la *multiplicabilidad* de los se
dentro de la misma especie se funda también en la contingencia y dependencia, y p

esto son multiplicables todos los seres creados dentro de la misma especie (p. 581). La *limitación* de la criatura se funda, según nuestra manera de concebir, en la distinción metafísica entre la esencia y la existencia; y como esta distinción se funda de nuevo en la contingencia y en la dependencia esencial de la criatura con respecto a Dios, finalmente la limitación se funda en la contingencia y en la dependencia de la criatura con respecto al Creador (p. 673). El fundamento de los *modos* es también próximamente la potencialidad de la criatura, y como ésta se funda en la contingencia y dependencia, ésta sería también la última raíz de los modos (p. 812).

En medio de tantas alabanzas, queremos hacer ciertas observaciones, que se podrían tener en cuenta en otras ediciones. Después de referir muchas nociones que se dan sobre la ciencia de la Metafísica en general, termina diciendo que la que parece más acertada es la que dice que "Methaphysica est scientia ultimi" (p. 503): creemos sinceramente que esta definición es capaz de mayor determinación. La causa ejemplar la trata al exponer la doctrina de las causas intrínsecas: se debería tratar más bien al exponer la doctrina de las causas extrínsecas.

El tratado nos parece sumamente recomendable así por el orden como por la solidez y ortodoxia, la claridad y la moderna erudición.

J. Jiménez.

De Waelhens, A.: *La filosofía de Martín Heidegger*. 2.ª edición con nueva Nota preliminar sobre los últimos escritos de Heidegger por el traductor Ramón Ceñal, S. J. Madrid. C. S. I. C., Instituto "Luis Vives" de Filosofía. 1952. LXXIII-390 págs. 24,5×18 cms.

El libro es ya conocido. Esta segunda edición castellana, reproducción anastática de la primera publicada en 1945, va precedida por una nueva Nota introductoria, notablemente ampliada, en la que el traductor, P. Ceñal, toma en consideración los nuevos escritos de Heidegger a partir de la primera edición francesa de la obra original (1942).

Si estos escritos no están en desacuerdo doctrinal con los de la primera época, particularmente con el *Sein und Zeit*, y pudo De Waelhens reeditar sin enmiendas dos veces su obra (1945 y 1948), y se justifica igualmente una reproducción fotocopia de la primera edición castellana, pasados siete años, es bien oportuno no obstante eliminar, a la luz de los nuevos escritos, ciertos pasos de interpretación dudosa y confirmar, en cuanto ello sea dado, la constante afirmación del mismo Heidegger, de que sus escritos posteriores siguen teniendo por base la primitiva obra del *Sein und Zeit*. Tal aclaración complementaria oportuna, por no decir necesaria, es lo que nos ofrece en su Nota el P. Ceñal.

Los nuevos escritos estudiados son concretamente: *Vom Wesen der Wahrheit* (1943), *Platons Lehre von der Wahrheit* con *Brief über den Humanismus* (1947), *Was ist Metaphysik?* (4.ª ed. con el *Nachwort* añadido. 1943; 5.ª ed. con la nueva Introducción: *Der Rückgang in den Grund der Metaphysik*. 1949) y *Holzwege*, colección de estudios de varias fechas (1950).

El P. Ceñal había publicado un comentario a la nueva Introducción de la 5.ª

edición de *Was ist Metaphysik?* bajo el título *Un nuevo escrito de Heidegger* (PENSAMIENTO, 5 (1949), 473-485, que mereció una alusión elogiosa del mismo Heidegger (cfr. *Le Figaro Littéraire,* samedi, 4 Nov. 1950, *"Sartre? Un bon écrivan mais pas un philosophe", nous dit Martin Heidegger*). En la presente Nota se nos da refundido y ampliado aquel estudio, abarcando ahora la totalidad de los escritos heideggerianos del último decenio.

Tras de la analítica existencial, que ocupó preferentemente la atención de los intérpretes y comentadores de H. y que constituye de hecho el principal fondo de explicación de Waelhens, se esconde el más profundo problema filosófico de la esencia de la verdad enlazado con el de la ontología fundamental.

Al concepto clásico de verdad-adecuación (intellectus et rei) contrapone H. la noción de verdad-desvelación ("alétheia"), descubrimiento, potencia del ser; potencia que se relaciona, en un estado óntico, originario, antepredicativo, con el "Dasein", en su carácter único de existencia "libre", capaz de abertura y de clausura a lo real, raíz de la verdad esencial y de la no-verdad. La Metafísica occidental, a juicio de H., ha errado el camino, entretenida con el ser de los "entes" y olvidada del "ser" en cuanto tal. Un horizonte de posibilidad se abre a la verdadera Metafísica precisamente sobre la base del análisis del hombre (analítica existencial), del "Dasein", que sintetiza a la vez para H. "la relación del ser con la esencia del hombre y la relación esencial del hombre con la potencia del ser como tal" (p. XLVII). En la existencia mundana, ex-stática y temporal del hombre, Dasein, se funda la tensión intencional de la conciencia, que arguye la cercanía y posibilita la epifanía del ser. Del "ser" que no es los "entes" y que puede equivalerse con la Nada (de los entes). En definitiva H. se declara neutral en el problema teológico, porque la filosofía, para él, no es capaz de rebasar la predicada mentalidad del ser del "ente" mundano (lato sensu). Sólo una luz superior a la del hombre, la palabra misma de Dios, podría dar al hombre testimonio de la realidad de Dios.

El P. Ceñal, fiel a una visión tradicional, tanto como profundo conocedor de las intenciones de H., delata en éste una confusión entre verdad y evidencia de la verdad. La verdad no está en la aprehensión ni menos en la anticipación pre-ontológica, sino en el juicio (Sto. Tomás y la Escuela). "A la pregunta de H. respondemos: la ontología ha menester para fundarse de un fundamento *óntico,* pero esta onticidad no podrá ejercer su función fundante sino en la explicitación racional de un juicio de existencia... La verdad de adecuación y la verdad de revelación se dan en el *sum* confundidas y *confundándose;* y así la ontología queda fundada ontológicamente, sin ese tremendo sacrificio de lo real—*des Seienden*—que Heidegger nos pide" (p. LXXIII).

La presente edición aparece enriquecida con un suplemento bibliográfico (pp. 385-390) de trabajos sobre H. publicados después de 1945.

L. MARTÍNEZ G.

CHIODI, PIETRO: *L'ultimo Heidegger*. Torino, Taylor, 1952. 90 págs. 21 × 14 centímetros.

El título de este estudio, como observa su autor en el prólogo, no tiene un significado meramente cronológico, sino que alude a la posición especulativa adoptada por Heidegger en sus escritos posteriores a 1935. En estos escritos Heidegger trata de hacer más explícita la intención principal de toda su obra filosófica, esto es, su propósito de superación de la metafísica tradicional, como ciencia del ente, con la instauración de una ontología fundamental, esto es, de una auténtica y bien fundada ciencia del ser. Esta posición última, expresa tan sólo una mayor explicitación de lo hecho en *Sein und Zeit*, o es una verdadera evolución de aquel primer pensamiento heideggeriano? Chiodi, sin negar una cierta continuidad en la obra de Heidegger, se inclina a creer que en sus últimos escritos se da una evolución, cuyo significado importa esclarecer. *Sein und Zeit* se interrumpe bruscamente ante el planteamiento de un problema, cuya solución allí mismo se anunciaba: el problema del sentido del ser en general. Este sentido pretendía ser revelado a partir de la existencia humana como finitud abierta al ser: la revelación del ser sería la revelación del fundamento de esa misma finitud. Pero la revelación del ser en los últimos escritos de Heidegger es el descubrimiento del imposible fundamento del ente como ente: el ser se muestra tan sólo a un pensar que se despida de los entes, para abrirse a la luz del ser mismo. Chiodi trata de poner de manifiesto las implicaciones hegelianas de esta última posición de Heidegger. Según el autor, el pensamiento de Heidegger es hoy un neoplatonismo purgado de toda onticidad y pensado fenomenológicamente. En un apéndice examina el autor las interpretaciones heideggerianas de la poesía de Hölderlin y Rilke: en ellas encuentra una confirmación de su tesis. El libro de Chiodi es útil para conocer el pensamiento de Heidegger en su última época: rinde con ello un buen servicio a la filosofía actual.

R. CEÑAL.

Symposion. Jahrbuch für Philosophie. Band III. Freiburg-München, Verlag K. Alber, 1952. 560 págs. 27 × 18 cms.

Este tercer volumen, de *Symposion* acredita una vez más la sabia dirección del Prof. Max Müller, de Freiburg, propulsor de la gran empresa que este *Anuario* representa. Contiene este volumen los siguientes estudios: *Zur Geschichte der Suppositionstheorie*, por Erwin Arnold; *Über Ursprung und Wesen der Frage*, por Heinrich Rombach; *Hölderlin und das Christentum*, por Helmut Läubin; *Das Grundanliegen Maurice Blondels und die Theologie*, por Henri Bouillard (trabajo publicado en Recherches de "Science Religieuse", XXXVI, juillet-septembre 1949); *Heideggers Schrift "Vom Wesen der Wahit"*, por A. de Waelhens y Walter Biemel (Refundición de la introducción a la traducción francesa *De l'essence de la vérité* de M. Heidegger, Louvain, 1948); *Vom Gegenstand der Philosophie*, por Karl Ulmer.

En la imposibilidad de dar pormenorizada cuenta de todos estos extensos y valiosos estudios, me voy a limitar a breve referencia de los dos primeros.

E. Arnold trata de descubrir en la historia de la doctrina de las *suppositiones terminorum* las raíces del moderno subjetivismo europeo. El primer propósito del autor fué refutar la teoría de C. Prantl sobre el influjo de la lógica bizantina en la evolución de la lógica medieval y para ello mostrar cómo la doctrina y la lógica de las *suppositiones* debe ser considerada con plena autonomía e independencia de aquel influjo. Pieza de máximo interés en este debate son las *Summulae logicales*, de Pedro Hispano, libro de texto de muchas universidades medievales. La autenticidad de las *Summulae* está hoy fuera de duda. No son, como Prantl afirmó, una traducción latina de la lógica del teólogo y filósofo bizantino Miguel Psellos. Arnold estudia primeramente los antecedentes de la doctrina de las *suppositiones* en Aristóteles. Centra después su investigación en la lógica medieval, con especial referencia de las doctrinas de Abelardo, Pedro Hispano, Guillermo de Shyreswood y Lamberto de Auxerre, entre otros. Con Ockham la doctrina de las *suppositiones* sufre una radical transposición; el alcance de este cambio exige una revisión del significado de los *termini* en la lógica ockhamista; una cosa parece indiscutible: a partir de Ockham cada vez se hace mayor la distancia entre el *terminus*, cada vez también más reducido a puro concepto verbal, y las cosas singulares y concretas. Los comienzos del subjetivismo europeo, concluye Arnold, están aquí, no en Descartes.

Rombach escribe sobre el origen y esencia de la pregunta. Esta realidad, la *pregunta*, al parecer tan trivial y clara, es sometida por el autor a un análisis prolijo y sutil. Tres son los modos principales del preguntar: la interpelación dirigida a otro, la pregunta investigadora acerca de un ente; la pregunta decisoria acerca de la totalidad del propio ser, de la propia existencia. A cada uno de estos modos de la pregunta dedica el autor sendas partes de su trabajo. Las derivaciones del tema son de gran interés; tales son las que el autor nos ofrece al tratar de la pregunta-interpelación en la vida en común; el carácter dialógico de la pregunta revela importantes facetas de la vida lingüística. Por otra parte las implicaciones epistemológicas y ontológicas del tema son patentes: el autor las examina y pondera todas ellas con ejemplar acribia.

R. Ceñal.

Bibliografia Filosófica Italiana, Anno 1949. A cura di U. A. Padovani e M. F. Sciacca. Milano, Marzorati, 1951. XII-152 págs. 26 × 17 cms.

El Centro de Estudios Filosóficos Cristianos, de Gallarate, entre otras ejemplares iniciativas ha emprendido ésta: ofrecer en sucesivos volúmenes la producción filosófica italiana distribuída por años. El presente volumen, correspondiente al año 1949, comprende: 1) Elenco de obras y artículos aparecidos en dicho año ordenados alfabéticamente por autores; se incluyen aquí también las traducciones de autores extranjeros en lengua italiana y las recensiones de libros, que ofrecen por su extensión y contenido mayor interés informativo; de los autores de libros recensionados se da al fin del volumen un índice alfabético. 2) Elenco de obras y artículos ordenados por materias.

El interés de esta *Bibliografía* es bien patente. Más que el valor estadís-

tico de la obra importa destacar su significado como expresión de la vida filosófica en la Italia de hoy. El elenco por materias nos da buen testimonio de cuáles son las más vivas preocupaciones de los filósofos italianos contemporáneos. Puede decirse que ninguna parcela del orden filosófico, de su problemática histórica y sistemática, está desatendida. En el campo sistemático, como nota el profesor Sciacca en la Introducción, es digno de atención el hecho de la fecunda y prevalente producción, que gira en torno a los problemas de la metafísica. Este florecimiento de la metafísica es, sin duda, el mejor índice del vigor y potencia de la filosofía italiana contemporánea.

R. CEÑAL.

Bibliografía Filosófica Italiana del 1900 al 1950. A cura dell' Instituto di Studi Filosofici e del Centro Nazionale di Informazioni Bibliografiche. Con la collaborazione del Centro di Studi Filosofici Cristiani di Gallarate. E.-M. Roma, Edizioni Delfino, 1952. 414 págs. 26 × 18 cms.

Al presentar el vol. I de esta *Bibliografía* (PENSAMIENTO 8 [1952] 102-103) dimos cuenta de sus principales características y de los criterios observados en su composición. Esta empresa, dirigida por el Prof. Enrico Castelli, hace gran honor a sus autores y es al mismo tiempo elocuente testimonio de la fecunda vida filosófica italiana en la primera mitad de este siglo. La *Bibliografía* contiene las obras originales de autores italianos y las de los extranjeros vertidas a la lengua italiana. A cada autor sigue, en los casos en que hay lugar para ello, la bibliografía italiana que versa sobre su doctrina. En este segundo tomo son particularmente impresionantes las páginas dedicadas a Giovanni Gentile.

R. CEÑAL.

SPIRITO, UGO: *La vita come amore. Il tramonto della civiltà cristiana.* Firenze, G. C. Sansoni, 1953. 314 págs. 21 × 14 cms.

El título suena a paradoja, porque el autor propugna una concepción de la vida como amor, y sin embargo, el cristianismo, religión de amor, está, según Spirito, en su ocaso. El autor, en efecto, trata de demostrar cómo el cristianismo, no obstante su más profunda exigencia, de instaurar en la tierra el amor, no ha logrado ser una concepción de la vida como amor. Porque al amor, según él, sólo puede llegarse con la eliminación del dualismo de bien y de mal y del consiguiente juicio de valor. El cristianismo, sostiene Spirito, no supera el intelectualismo de la filosofía antigua, porque se mueve sobre el concepto de sujeto y con ello abre el camino al egocentrismo moderno, a la crisis actual de la civilización; esta crisis no es sino el epílogo de la civilización cristiana. La misma crisis afecta también al comunismo; tampoco él ha superado el subjetivismo que esteriliza todo intento de fusión auténticamente amorosa entre los hombres. Porque es este el programa que Spirito propone al mundo de hoy: "Vivir la vida como amor significa tratar de unificarse con todo y con todos. Y a los otros hombres hay que acercarse sintiendo su in-

felicidad, para coadyuvar en ellos y en nosotros a la liberación de la subjetividad".

Sin duda que el libro de Spirito responde a una convicción sincera y a un noble propósito. Pero sus argumentos nos parecen de todo punto inaceptables. Su crítica del cristianismo se basa en imputaciones no bien fundadas. El bien y el mal no lo funda la filosofía cristiana en un orden legal, origen a su vez de juicios de valor. Anteriormente a ese orden legal se da un orden de naturaleza y en ella la revelación de un orden de participación en el ser, esto es, un orden de donación, de amor. De aquí el valor de la persona, del sujeto, y la necesidad de volverse generosamente, amorosamente, al autor del don: necesidad que es anterior a toda ley y fundamento ontológico de todo juicio de valor.

R. Ceñal.

Saint Thomas d'Aquin: *Contra Gentiles.* Livre troisième. Texte de l'édition leonine. Traduction de M. J. Gerlaud. París, P. Lethielleux, 1951. 822 páginas 24 × 18 cms.

Es éste el primer tomo publicado de la edición bilingüe latinofrancesa de la *Summa contra Gentiles,* que prepara el editor P. Lethielleux. La traducción ha sido revisada por los PP. H. Paissac y M. Corvez, O. P. Contiene este tomo el libro III de la *Summa,* cuyo tema general podría expresarse con este subtítulo: "De la Providencia y del Gobierno de Dios". La introducción ofrece una esquemática exposición del argumento del libro: todo él se dirige a mostrar el armonioso ascenso de las creaturas al principio de donde ellas proceden; de aquí el orden de sus partes: 1.ª) la ascensión de las creaturas hacia Dios y más especialmente de las creaturas espirituales (caps. 2-64); 2.ª La acción de Dios en este ascenso: su providencia general y su gobierno (caps. 65-109); 3.ª) La providencia particular de Dios sobre el hombre (caps. 110-163).

El texto latino reproduce, como se indica en la portada, el de la edición leonina. La traducción francesa nos ha parecido fiel y correcta en grado excelente.

R. Ceñal.

Santo Tomás de Aquino: *Summa contra los Gentiles.* Edición bilingüe, en dos tomos, con el texto crítico de la leonina. I. Libros 1.° y 2.°. Traducción dirigida y revisada por Jesús M. Pla Castellano. Introducción y notas de Jesús Azagra, O. P., y Mateo Febrer, O. P. Introducción general por José M. de Garganta, O. P. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1952. XII-714 págs. 19 × 12 cms.

Del Libro I de la *Summa contra Gentes,* de Santo Tomás, existe una traducción castellana con el título *Teodicea, libro I de la Summa contra Gentiles.* Traducción directa de Julián de Vargas (Madrid, 1884; Biblioteca Económica Filosófica, vols. XII y XIII). Recientemente, María Mercedes Bergadá nos ha ofrecido la versión castellana de toda la *Summa* en cuatro volúmenes (Buenos Aires, 1951; cf, Pensamiento 8 [1952] 252-253). Ahora la

Biblioteca de Autores Cristianos emprende la edición latino-castellana de la misma *Summa* en dos volúmenes. El primero de ellos, que aquí presentamos, contiene una amplia introducción general escrita por el P. J. M. Garganta y los libros 1.° y 2.° La introducción informa sobre el ambiente doctrinal en que se escribió la *Summa contra Gentes*. El P. Garganta sostiene el valor del testimonio de Pedro Marsili, que afirma que Santa Tomás recibió de San Raimundo de Peñafort el encargo de componer la *Summa contra Gentiles*. Como fecha de su composición señala los años 1259-64. Sobre la relación existente entre la *Summa* y el *Pugio Fidei*, de Ramón Martí, el P. Garganta da por conclusa la polémica suscitada por Miguel Asín: la tesis de éste, que hace depender la *Summa* del *Pugio Fidei*, queda de todo punto descartada después de los trabajos del doctor don José M.ª Llovera: es Ramón Martí quien depende del Aquinate en la composición del *Pugio*.

La traducción es excelente, clara y fiel.

R. Ceñal.

Maceina, Antanas: *Der Grossinquisitor. Geschichtsphilosophische Deutung der Legende Dostojewskijs*. Mit einem Nachwort Wladimir Szylkarski, *Messianismus und Apokalyptik* bei Dostojewskij und Solowjew. Heidelberg, F. H. Kerle Verlag, 1952. 340 págs. 21 × 14 cms.

La leyenda del Gran Inquisidor, que Dostojewskij incluye en su célebre novela "Los Hermanos Karamasow", ha sido ya objeto de múltiples análisis por los estudiosos del pensamiento del novelista ruso. Berdjaiew, Frank, Guardini, Rosanow, Steinbüchel, Wolynskij, y más recientemente Reinhard Lauth, han intentado descubrir la más profunda significación de aquella leyenda. No se puede dudar que en ella Dostojewskij ha dejado descrita una de las más hondas convicciones de su propio espíritu. El prof. Maceina intenta un nuevo análisis de la leyenda, haciendo de ella centro principal de toda la obra de Dostojewskij. La leyenda del Gran Inquisidor tiene ante todo un sentido filosófico-histórico: aquí también se ha de buscar su sentido metafísico. El Profesor Maceina no se contenta con el puro comentario del texto de Dostojewskij, sino que trata, continuando la línea de pensamiento del novelista, llevar la idea de éste hasta su plenitud de sentido como interpretación filosófica de la historia. La transposición apocalíptica a que apunta esta interpretación trata también el autor de definirla con la mayor precisión. La leyenda del Gran Inquisidor—afirma Maceina (p. 244)—es un comentario de la Apocalipsis basado en humana inspiración. El estudio que presentamos es ciertamente digno de toda estimación y respeto por la riqueza de sus análisis y la ponderación de sus juicios.

En Apéndice, el Prof. Szylkarski, de Bonn, estudia y compara el mesianismo de Dostojewskij y Solowjew, y su respectiva visión apocalíptica: con ello queda situada la leyenda del Gran Inquisidor en el gran marco de la filosofía rusa de la religión.

R. Ceñal

MUÑOZ ALONSO, ADOLFO: *Andamios para las ideas.* Murcia, Editorial Aula, 1852. 224 págs. 17,5 × 12 cms.

Reúne en este volumen el autor numerosos ensayos, en parte y en esbozo ya publicados algunos de ellos en los números dominicales del diario madrileño *Arriba,* del que Muñoz Alonso es colaborador asiduo. En el libro se nos presentan esos ensayos ordenados en torno a estos tres temas principales: el intelectual, el hombre, España. En el intelectual, Muñoz Alonso fija su atención en un aspecto: su peligrosidad, en la cuádruple dimensión personal, social, política y táctica. Sobre el hombre hace el autor más prolijos discursos; nos habla de sus relaciones con la verdad, con el error, consigo mismo y con los otros, con la Providencia y con Dios; nos habla también del lenguaje, de la libertad, de la historia, de la filosofía, todo ello considerado desde el ángulo de la humana existencia. A España consagra Muñoz Alonso los cuatro últimos ensayos: en ellos nos descubre la esencia y el sentido de nuestra historia, la misión providencial de España, su destino ecuménico. Este sumario dará alguna idea de la riqueza y variedad de temas que contiene este libro; todos ellos están tratados con profundidad y agudeza, con peso y fuerza de un filosofar muy personal y por propia cuenta; y todo ello está escrito con estilo cortado y pulcro, con esa manera de buen decir, tan sugestivo y sugerente, del que Muñoz Alonso es maestro ya bien acreditado.

R. CEÑAL.

HITTI, FELIPE K.: *Historia de los árabes.* Traducción de la 4.ª edición inglesa por LUIS RAMÍREZ VELASCO, S. J. Madrid. Razón y Fe. 1950. XVI-632 páginas, 25 × 17 centímetros.

Por el número de ediciones, cuatro en diez años escasos, la *Historia* del profesor Hitti debe decirse obra clásica. El autor se ha acreditado como profesor de Literatura semítica y de temas árabes en diversas Universidades de Estados Unidos y del Cercano Oriente. Su dicción es de notable seriedad científica; el equipo bibliográfico copiosísimo y al día, con particular dominio de la producción especializada de data reciente, sobre todo en los medios científicos ingleses y árabes. Todo ello confiere singular autoridad a las afirmaciones y apreciaciones del profesor Hitti.

No es propiamente una historia general completa de los pueblos árabes lo que se nos da en estas páginas; es más bien una historia del Islamismo desde sus orígenes histórico-culturales preislámicos, prendidos a la geografía de Arabia (primera parte), pasando por el nacimiento del Islam hasta el Califato (segunda parte), imperios omeya y abasí (tercera parte). Arabes en Europa—España y Sicilia—(cuarta parte), hasta los últimos estados musulmanes en el momento de máxima expansión mediterránea en las postrimerías de la Edad Media (quinta parte).

En la exposición general se da a la filosofía árabe el lugar que le corresponde en una obra de conjunto que atiende primordialmente a trazar el cuadro externo político y, en conexión con él, los aspectos culturales. Digamos que la filosofía árabe española está bien representada, y que el profesor Hitti ha tenido en cuenta las aportaciones valiosas en este terreno de los arabistas de aquí, particularmente de Asín Palacios.

Hacía falta ver el mundo filosófico encuadrado en el marco general de la vida árabe para sentir la compleja proyección social que el ser filósofo trajo consigo entre los árabes. En esta Historia general se palpa mejor el hecho ya sabido de que la medicina fué para ciertos espíritus privilegiados el terreno fértil en que creció entre los árabes la ciencia filosófica y teológica. "El interés de los árabes por la patología halló expresión en la tradición profética, que considera a esta ciencia como teología y medicina. El médico era a un mismo tiempo metafísico, filósofo y sabio" (pág. 294). No hubiéramos creído que los méritos de un Avicena y de un Averroes, como médicos, dejaban tamaños a sus esplendentes realizaciones filosóficas; hasta el punto de que

en el pasaje dedicado por el autor a Avicena (pág. 297 s.), adquiere indudablemente más relieve el médico que el filósofo. No menos interesante nos resulta conocer al detalle las excelencias de nuestros filósofos en otros campos afines en la cultura, concretamente, en la teoría y práctica de la música; a la cabeza de ellos, Al Farabi, de quien nos enteramos que era tan diestro en el manejo del laúd que "o hacía reír a sus oyentes, o les hacía derramar lágrimas, o les causaba un profundo sueño del que no se libraban los mismos porteros" (pág. 300). Sentimos igualmente en esta historia el justo calificativo de filósofos árabes que podría darse a los filósofos judíos españoles, íntimamente fundidos en el mundo político y cultural de la España árabe.

Echamos de menos una reseña más caracterizada de figuras cumbres como San Juan Damasceno, cuyo significado filosófico y teológico apenas si queda someramente apuntado. La presentación literaria es sobreabundante en erudición, escueta y deficiente en síntesis. Los ingentes datos almacenados ofrecían material rico para una elaboración más interna de los aspectos de la cultura y, concretamente, del pensamiento religioso y filosófico del mundo árabe. Si los desarrollos de doctrinas y sistemas quedan algo pobres, en cambio se nos da una información muy detallada de las múltiples sectas y grupos religiosos, políticos, filosóficos y místicos.

Obra en su conjunto muy valiosa como fuente general de información del curso externo de la vida del mundo islámico. Un extenso índice de nombres y conceptos (pp. 587-628) facilita la búsqueda. Dado el tono científico que caracteriza la obra, sería un precioso ornato en futuras ediciones una orgánica presentación de las fuentes bibliográficas utilizadas.

L. MARTÍNEZ G.

PARDO, RAYMUNDO: *Ensayo sobre los integrantes racionales (Esquema)*. Sociedad argentina de Filosofía, Buenos Aires. 1949; 15 × 20 cms.; 185 pp.

El autor nos ofrece en este libro un esquema de su "empirismo filosófico", distinto del empirismo lógico de la escuela de Viena, del matemático de Brouwer, etc. Entronca más bien con el empirismo clásico de S. Mill. Pretende demostrar que "por obra de tres factores (factor físico-biológico, factor social y actividad sintética de la mente) nuestra *experiencia* evolucionará, encontrándonos como quería S. Mill en otra *experiencia*, implicando ello la evolución de los integrantes racionales, aun de aquellos a los cuales atribuímos carácter de necesidad", absoluta como los principios lógicos y los juicios matemáticos. El "integrante racional" viene definido igual a "todo aquello que cae bajo la experiencia apercepto-perceptiva de una mente (humana o animal). Los datos de los sentidos, el concepto de ser, de cantidad imaginaria, de espacio, de principio lógico, de integral definida, de cualidad primaria, de elemento químico, de cuanto de dolor, de infinito, de lingüística, de período geológico..., son integrantes racionales". El conjunto de esta experiencia constituye *una* determinada sistematización racional. Así pues ciertas verdades —las verdades eternas, inmutables y necesarias—son tales verdades dentro de una determinada experiencia. En otra experiencia dejarían de serlo. Ahora bien, los tres factores mencionados hacen que efectivamente la experiencia vaya evolucionando y que unos integrantes racionales vayan siendo sustituídos por otros. La sistematización racional del *homo sapiens* será sustituída por otra cuando esta especie de *homo* sea sustituída por otra. Y no evoluciona sólo la razón, es decir, las categorías, sino la razón entendida como facultad o disposición para asimilarse cualquier sistema de ca-

tegorías. El autor cree llegar a esta conclusión a base de los datos suministrados por la sociología (etnopsicología), la psicología infantil, la psicología comparada, la psicopatología, la filosofía comparada, la biología, la matemática y la física. Esta simple exposición basta para darse cuenta de hasta qué punto la mente del autor—psicólogo de profesión—está imbuída de empirismo, relativismo y evolucionismo. Su defecto no está tanto en que no anote hechos objetivos, sino en la valoración *exagerada* que les atribuye y en el exclusivismo con que deja a un lado los invariantes efectivos aun dentro de esas mutaciones. Cierto que la experiencia influye profundamente en nuestra concepción del mundo material y cierto también que se han tomado por absolutas muchas cosas del mismo que tenían y tienen algo de relativas. Pero de ahí no se puede deducir una tesis tan radical como esa del empirismo filosófico, contra la evidencia de tantos principios ontológicos que van implicados en toda experiencia. Lo que podía ser una tesis aceptable, restringida a denunciar y analizar el carácter *abierto* de la racionalidad *científica*, se convierte en manos del autor en un relativismo exagerado y gratuito, que es preciso repudiar.

J. Echarri.

Schneeberger, G.: *Kants Konzeption der Modalbegriffe* (Philosophische Forschungen. Neue Folge I). Verlag fur Recht u. Gesellschaft Ag. Basel, 1952; 23 × 16 cms.; 112 pp.

El autor se ha propuesto en este libro estudiar la doctrina de Kant sobre las categorías modales, a saber: el concepto de posibilidad, el de realidad, el de necesidad, el de casualidad, el de necesidad absoluta y algunos conceptos análogos de estas categorías. Reflejamente ha evitado tener en cuenta el desarrollo biográfico o genético de la mentalidad kantiana a este propósito. La exposición se refiere por eso exclusivamente a la época crítica sin atender ni utilizar los escritos precríticos. También se prescinde de toda comparación de las concepciones kantianas con las de otros autores. No pretende, pues, darnos la *posición histórica* de Kant. Así, no se investiga p. e. qué es lo que Kant acepta de sus antecesores, qué es lo que modifica y qué es lo que concibe totalmente nuevo. En cambio se determinan aquellas posiciones que Kant no hizo expresamente objeto de discusión pero que se encuentran en él suficientemente elaboradas. También se discuten las múltiples relaciones sistemáticas de las categorías modales con la razón práctica. Finalmente, se extiende el concepto crítico de Kant sobre la analogía a otras categorías modales. Indudablemente el tema ofrece desde luego el interés de no haber sido tratado todavía en su totalidad. Los trabajos particulares de D. Baumgardt, N. Hartmann, H. Pichler, A. Stadler apenas ofrecen interés—a juicio del autor—para el tema presente. Así p. e. ninguno de los autores mencionados justifica el concepto kantiano de posibilidad. Lo dejan en la obscuridad hasta desfigurarlo. Más que nadie Hartmann. Se ocupan también algo del concepto kantiano de realidad y de necesidad, pero lo dejan igualmente sin aclarar. De nuevo es Hartmann quien más claramente comprende mal a Kant. Más digna de tenerse en cuenta es la crítica que hace Nietzsche a las importantes rela-

ciones que establece Kant entre el concepto de posibilidad y la razón práctica. Ciertamente que es un acierto del autor el haber abordado la exposición de estos conceptos modales en forma analítica. Con todo, se echa de menos un trabajo ulterior y complementario de síntesis. También se resiente su análisis de la falta de marco histórico. Pero es preciso reconocer que el presente trabajo contribuye a esa labor de precisión del pensamiento kantiano que hoy se realiza un poco por todas parte y desde diversos puntos de vista.

J. GERARDO.

REVISTAS

INTRODUCCION A LA FILOSOFIA, LOGICA, CRITERIOLOGIA, FILOSOFIA DE LA CIENCIA, METAFISICA, TEOLOGIA NATURAL, ESTETICA

L. SCREMIN: *Scienza umana e rivelazione divina.* RivFilNeosc 44 (1952) 334-345.

La ciencia procede por hipótesis, y las teorías a donde llega son siempre inestables. De aquí se sigue que no nos podemos servir de las teorías científicas para interpretar la revelación y para señalar una significación determinada a las palabras bíblicas. Esta tesis es valedera sobre todo en lo que se refiere a los orígenes de las cosas. Cuando se trata de hechos que en su desenvolvimiento no caen bajo nuestros sentidos directa o indirectamente, la ciencia se limita a extrapolar sus resultados contingentes, y por lo que se refiere a los orígenes de las cosas, las extrapolaciones son en extremo provisorias. Así que es un error grave de ciertos exegetas modernos el interpretar los primeros capítulos del Génesis en términos de evolucionistas, siendo así que el evolucionismo es una hipótesis sin fundamento en los hechos. Es asimismo un error corregir la cronología bíblica con los datos inciertos e inconstantes de la geología del cuaternario, los cuales están sujetos a continuas revisiones. Cuando se trata de hechos anteriores a toda historia humana, solamente la revelación nos puede suministrar alguna certeza. *R. F. N.*

CUERVO, FR. MANUEL, O. P.: *La nueva Teología y la Teología de la Iglesia.* CT 78 (1951), 337-380.

Nos hacemos cargo de este artículo teológico, por lo que se refiere a la Filosofía de Santo Tomás. El P. Cuervo llega a la conclusión siguiente: Las 24 tesis tomistas se han de defender en la enseñanza de la Filosofía por dos razones: porque así está preceptuado por la Iglesia, y porque ellas son el fundamento de toda la Teología, y sobre todo del conocimiento de Dios.

Unas breves observaciones sobre esta conclusión. Pío XI tenía suficiente autoridad para interpretar la ley de la Iglesia, y en caso necesario, para determinar en qué sentido se ha de entender la legislación eclesiástica. Pues bien, él en la Encíclica *Studiorum Ducem* dice lo siguiente: 1. Todos hemos de seguir a Santo Tomás de tal manera que nos podamos decir sus discípulos. 2. Así lo manda el Código del Derecho canónico. 3. Nadie sin embargo exija de los otros más de lo que exige la Iglesia Madre y Maestra común de todos. 4. La Iglesia Madre y Maestra común de todos dice que en las cosas discutidas *en las escuelas por los autores de más renombre,* ella no prohibe que cada uno adopte la sentencia que le pareciere más verosímil; AAS

15 (1923) 323-324. Pío XI, pues, aboga por la plena libertad *dentro* de la filosofía escolástica. Y Pío XII, se enteró que con ocasión de sus palabras en la Enciclica *Humani generis*, algunos pretendían que el Papa había coartado la libertad en las opiniones discutidas entre católicos, y dijo en una alocución a los PP. Carmelitas: "No sin sorpresa y tristeza hemos sabido que algunos han llevado a mal este documento, como si en él hubiéramos querido coartar las investigaciones que exige el avance de los estudios, y prohibir las opiniones peculiares *que hasta ahora han sido libres en la discusión de las escuelas filosóficas y teológicas sin peligro de la fe.* Los tales o se engañan o engañan a los demás. Nuestra intención no fué impedir lo que es libre. Lo que quisimos, según lo exigía nuestro oficio apostólico, era distinguir algunas doctrinas erróneas e inmoderadas, de la verdad católica, tal como fué y será patrimonio común de la Iglesia, que hay que conservar íntegro y a cubierto, y que supera todas las edades y todas las formas de cultura" AAS 43 (1951) 738. Así que las declaraciones de Pío XI y de Pío XII parecen escritas para desautorizar la interpretación del P. Cuervo.

La segunda razón, porqué las 24 tesis se han de defender en la enseñanza de la Filosofía, es porque ellas son el fundamento de la Teología verdadera en contra de la Teología nueva. Veamos algunas de las 24 tesis. XI. El principio de individuación es la materia sellada con la cuantidad. XII. Repugna la replicación circunscriptiva. XVI. En el compuesto humano se da una sola forma substancial. XIX. Se dan especies impresas *ad primo cognoscendum;* y el entendimiento agentes se distingue realmente del entendimiento posible. XX. Lo primero que se conoce es lo universal. XXII. Para probar la existencia de Dios valen los argumentos del movimiento y de los diversos grados de perfección en su forma específica AAS 6 (1914) 383-386. Como se ve, estos son los puntos más endebles, más discutibles y cuyo sentido es el más indeterminado de los que hay en la filosofía que *se llama específica* de Santo Tomás ¿y estos son los fundamentos de la Teología y del conocimiento de Dios? La filosofía genuina de Santo Tomás, y que ha de constituir la gloria de la Iglesia y de los que nos llamamos sus discípulos, y los fundamentos de la fe y de la revelación, se refiere a otras materias que no están bajo el flujo y reflujo de los tiempos, y que ninguna sana razón puede poner en duda [1]. *J. Hellín.*

MANASSE, ERNST MORITZ: *Philosophical Value of the History of Philosophy.* PhilPhenRe XII (1951-1952) 538-549.

I. La historia de la filosofía tiene un valor filosófico cuando consigue integrarse en la filosofía misma. En contraste con los doxógrafos antiguos y modernos, Aristóteles y Begel han proporcionado ejemplos notables de historias filosóficas de la filosofía.

II. Una historia filosófica de la filosofía es un conocimiento "con consecuencia". Esta tesis, que deriva de Nietzsche, se dirige especialmente contra el historicismo. La interpretación que da Heidegger de la "historicidad" (*Geschichtlichkeit*) y la "repetición" (*Wiederholung*) se considera el intento más logrado de proporcionar una base filosófica a la historia de la filosofía "con consecuencia".

III. La historia de la filosofía tiene consecuencias filosóficas cuando se acomete con la disposición para una conversión eventual. La conversión es el caso extremo de la "repetición". La disposición para una posible conversión es una "situación límite", y tiene que ser entendida dialécticamente. *A.*

DE NEGRI, E.: *Dialettica, storicismo, formalismo.* Filosofia (Torino) I (1950) 483-312.

Es conocida la importancia moderna del historismo y del dialectismo, ambos enlazados con la historiografía especialmente desde Hegel. Hay no obstante dentro de su dirección mucha diversidad, según que considere el curso de la historia como procediendo por sí, y se atenga a un criterio evolucionístico respecto del que el idealismo, filosofía de la intuición y contingencia, positivismo y marxismo añaden correctivos particulares; o según que dudando de la legitimidad de una consideración doble de un mismo contenido (una vez "por sí" y otra "para nosotros", una vez cogida en las

[1] Véase en PENSAMIENTO (1952) pp. 53-73: *Sana libertad de la Filosofía escolástica.*

determinaciones y limitaciones propias y otra desembarazado de ellas y levantado a la luz de una conciencia perfecta) se toma como base historiográfica no al "para sí", sino lo "para nosotros"; entonces el contenido entero de la historia queda visto en la presencialidad y contemporaneidad, que pide la identificación del pensamiento historiográfico con el pensamiento teorético.

"Superación" es en todo caso una expresión que indica el movimiento dialéctico. Es una abstracción: subiendo a los géneros desde abajo, se aumenta la extensión disminuyendo la comprensión; y parece que al revés, descendiendo, se llegaría al individuo: "en esta ilación se funda el silogismo. Pero ¿la ilación es legítima?" La lógica nueva busca una referencia gnoseológica que no es la de la lógica clásica, y reconoce que hay un modo de abstracción que tampoco es el de la lógica clásica. Su abstracción es de otro modo. Los ejemplos en la Lógica de Hegel abundan.

El dicho de Hegel "Das Bekannte muss erkannt werden", "lo conocido ha de hacerse conocido" encierra otro aspecto de su sistema. Santo Tomás plantea una cuestión parecida cuando concediendo que Dios es "id quo maius cogitari nequit" no admite que sea correcto inferir de ahí su existencia. Porque a pesar de esta definición "nos non scimus de Deo quid sit", y por tanto hay que hacer la demostración "per ea quae sunt magis nota quoad nos" o sea por los sentidos. La frase hegeliana, pues, es una instancia dirigida a Anselmo y Tomás de Aquino: al primero, para que el argumento ontológico no quede sin esencia en su premisa mayor; al segundo, para que la añadidura de las determinaciones esenciales no quede impedida por un "secundum se" que no se haga "quoad nos" por un "conocido que no se haga conocido".

Hay no obstante puntos discutibles en esta elaboración hegeliana. Recuérdese la cuestión de si la dialéctica de los opuestos es de contrarios o de contradictorios. Ambas soluciones dejan a uno perplejo. Por esto Hegel había dado tanta importancia a la reduplicación. Los opuestos encuentran en la reduplicación su carácter especial lógico. Un problema semejante se planteó Kant cuando para probar la idealidad del espacio ponía el ejemplo de los triángulos simétricos, matemáticamente iguales en cuanto a sus propiedades esenciales, y sin embargo no superponibles, y por tanto que implicaban algo más, que refuta la objetividad de las relaciones espaciales y las lleva a una esfera subjetiva, necesaria y sintética.

¿Cómo concebir, empero, la misma abstracción, en Hegel? Cierto, no es el modo griego, "ingenuo y bárbaro". "El modo griego exige que el proceso inverso a la abstracción deje algo fuera del conocimiento; el modo hegeliano-romántico exige que en cualquier lugar o meandro del conocimiento se presente un acto de conciencia imperfecta". No obstante quien esto escribe "ha de declarar que no sólo no ha comprendido nunca nada del mismo verificarse intrínseco del segundo modo de reduplicación, estudiado por él en innumerables ejemplos del sistema hegeliano, sino que firmemente establece que no hay en él nada por entender, si no es la fundamental equivocación de él. *Todos* estos pasajes dialécticos están obscurecidos con espesa niebla. Es un indicio bastante grave para una filosofía del devenir que la obscuridad se concentre precisamente sobre los pasos, en aquellos mismos centros que deberían iluminar la validez y legitimidad de una filosofía... Que dos abstracciones o entes analíticos tomen el poder del concepto del que son abstracción, y se constituyan, gracias a su mutua referencia, principios de ulteriores síntesis, toda esta confusión aparecerá en aquellos nexos resolutivos o pasajes en los cuales habría que esperar, si fuesen legítimos, la más rigurosa claridad".

Finalmente hemos de mencionar la noción de "presencia" recuperada en la facultad dialéctica del devenir. "No obstante creemos que la dialéctica hegeliana y las correcciones traídas por el acto puro y la eterna presencia, son conceptos incoherentes en sí mismos y en la amalgama que el idealismo sincretístico italiano ha ensayado, usando argumentos capciosos ya usados por el romanticismo alemán". *J. Roig.*

KEON, RICHARD MC.: *Philosophie et Méthode.* RevMetMor, 56 (1951), núm. 3, 229-248.

Desde los comienzos de la ciencia moderna los filósofos han intentado reafirmar el carácter científico de su sabiduría. Los resultados empero, o son nulos, o no han logrado rebasar los límites de una escuela particular. La razón hay que buscarla en la diversidad radical de los métodos que constituyen las diversas filosofías. Estos métodos

los podemos clasificar en tres grupos: el dialéctico, el logístico y el problemático (230-232).

El método dialéctico intenta superar y conciliar todas las contradicciones. Las filosofías dialécticas tienden a la construcción de una sola ciencia, en cuyo seno estén jerarquizadas todas las formas de conocimiento. En estas filosofías no caben las substancias independientes finitas, ni las ideas claras y distintas (232-234).

El método logístico intenta descubrir en todo contenido los elementos que lo componen y el proceso por el que entran en relación recíproca, hasta formar un todo. Todas las formas de este método implican la necesidad de definiciones unívocas, fundadas sobre indivisibles particulares, ideas simples o signos arbitrarios, regulados por procesos simples. Tales filosofías tienden también a una ciencia única, formando una serie ordenada de complejidad creciente, deducida de principios primitivos (234-236).

El método problemático se compone de varios métodos: una lógica general común a todas las ciencias, y metodologías adaptadas a los diversos objetos. Tales filosofías ponen de relieve la distinción entre las ciencias y sus mutuas relaciones (236 y s.).

Estos métodos son radicalmente distintos, de donde la diversidad de resultados, que se hace más manifiesta toavía, si se atiende a los distintos principios filosóficos de que echan mano (*comprehensivos, simples* y *reflexivos*).

El hecho de que algunos principios, al parecer idénticos, se encuentren en distintos métodos induce a creer que los cambios que se advierten en la historia del pensar humano no obedecen sino a distintos análisis de un mismo objeto. Pero no es así: en realidad, los objetos se han trocado también al diferir los métodos, y al tomar en ellos un carácter distinto los principios filosóficos. Por esto la comunicación entre los filósofos es tan escasa y no es posible un real acuerdo, libre de ambigüedades.

J. Sauret.

Dopp, J.: *La formalisation de la logique.* RevPhilLo, 50 (1952) 533-586.

Se exponen en este artículo los progresos de la Lógica simbólica, sin tener en cuenta sus aplicaciones y sin compararlos con las esperanzas concebidas por algunos de sus autores. Distínguese la Lógica antigua—menor o formal—de la simbólica, en que aquélla es ciencia filosófica y ésta positiva, aquélla es formal y ésta "formalizada". Esta noción moderna de "ciencia formalizada" no ha sido desde un principio precisada del todo por los lógicos; se ha abierto paso progresivamente y hoy se puede esbozar de un modo más perfecto por los trabajos principalmente de Curry. Expuesto, pues, el concepto de "formalización" de una ciencia de un modo aproximado—en este artículo se trata precisamente de determinarle mejor—se clasifican y presentan en su progresiva evolución los diversos sistemas de Lógica simbólica, en los últimos cien años, distribuídos en diversos grupos hasta llegar al estudio del "sistema completamente formal" de Curry y a la enumeración de los problemas que suscita la consideración de los sistemas formales como objetos de la ciencia. Indícanse, como complemento, la relación que existe entre la formalización y los procesos lógicos intuitivos de que se vale, y el problema de la "aceptabilidad" filosófica de los sistemas lógicos formalizados.

A. Fabrat.

Veatch, H.: *Formalism and-or Intentionality in Logic.* PhilPhenRe, XI (1951) 348-365.

La tesis básica de este trabajo es que la lógica aristotélica y la lógica matemática son irreductiblemente diferentes; pues mientras que la primera es una lógica totalmente intencional, la otra no lo es.

Así, el lógico aristotélico insiste en que se distinga netamente a las relaciones llamadas intencionales, o relaciones propiamente lógicas, de todas las demás relaciones reales o no intencionales; y lo que distingue a dichas relaciones intencionales es el hecho de ser nada más que relaciones de identidad de un cierto tipo.

En oposición a esto el lógico matemático tiende a incluir en sus dominios a toda relación, con tal que sea suficientemente "formal", en el sentido de ser abstracta o general. El resultado es que no sólo no distingue entre relaciones lógicas y relaciones reales, sino que además, cuando se trata de relaciones propiamente lógicas, tiende a convertirlas en lo que no son, es decir, en relaciones no intencionales o reales.

A continuación el profesor Irving M. Copi, bajo el título "The Intentionality of Formal Logis" muestra, usando los términos del Sr. Veatch, pero en oposición a su

parecer, que esa lógica es intencional, y, por tanto, que es una extensión, mejor que una alternativa, de la lógica de Aristóteles.

Sigue una instancia de H. Veatch, precisando (y tal vez restringiendo) el sentido de la afirmación de no-intencionalidad. *J. Roig Gironella.*

WERKMEISTER, W. H.: *On "Describing a World"*. PhilPhenRe, XI (1951) 303-326.

Este artículo se ofrece como una propedéutica al análisis lógico estricto. Plantea cuestiones de epistemología y análisis lingüístico en conexión con el problema integral de una "descripción del mundo". Su intento es proponer las condiciones únicas bajo las cuales puede el lenguaje describir "objetos de experiencia", o aplicarse a ellos tomando la expresión "objetos de experiencia" en el más amplio sentido posible).

Se aducen razones para mostrar que todo empleo del lenguaje en la descripción del mundo presupone que los axiomas de inteligibilidad general" (sean el principio de identidad, el de no-contradicción y el de tercio excluso) tienen fenomenológicamente una significación "ontológica" además de lingüística; que la descripción es imposible a menos que las palabras funcionen por lo menos de dos modos esencialmente diferentes: un modo substantivo y un modo predicativo; y finalmente que las palabras estén combinadas en oraciones.

La índole del tipo básico de proposición, S. es P., se considera directamente determinada por el acto de la "descripción". Otras proposiciones, como las de forma conjuntiva y analítica, son modificaciones de este tipo básico. La ulterior explicación de los "objetos de experiencia" en términos de espacialidad, temporalidad y algunas otras "categorías", conduce a la idea de "proyecciones" interpretativas a la manera de sistemas integrados y formales. Tales "proyecciones" son suplementarias de la descripción propiamente dicha y constituyen niveles diferentes de integración de la experiencia. El "mundo del sentido común", las ciencias teóricas, así naturales como sociales, y los diversos sistemas de metafísica son otras tantas instancias de "proyecciones" especializadas en este sentido. *A.*

MORANDINI, F.: *L'Epistémologie thomiste*. RevPhilLo, 49 (1951) 641-654.

Dos cuestiones merecen especial atención en la Epistemología: la fenomenología y la crítica. La naturaleza de la *fenomenología* realista y tomista se manifiesta ante todo por su legitimidad, justificada por la misma exigencia filosófica y comprende no sólo la descripción de los datos del conocimiento, sino también la apreciación de su valor objetivo; y después por su finalidad, que es resolver el problema de la posibilidad de la ciencia y sobre todo de la metafísica, y ésto bajo el primado del entendimiento y en contacto con el ser que es verdad y bien. De este modo la fenomenología intelectualística es una síntesis de la filosofía y la vida. La *crítica* o teoría del conocimiento, forma con los datos aportados por la fenomenología diversas síntesis, cada vez más amplias, hasta la última síntesis universal, cumbre de toda investigación filosófica. Este como proceso dialéctico lo usan—aunque en sentidos muy diversos—muchos filósofos modernos, a partir de Hegel y con algunas conexiones con Santo Tomás. ¿No será, pues, legítimo con la ayuda de la epistemología constituir una dialéctica tomista? De acuerdo con los principios tomistas hay que responder afirmativamente, teniendo presente una doble dialéctica, la del pensamiento y la de la realidad: o sea el movimiento de la razón hacia una madurez siempre mayor, y la evolución de las cosas —datos psicológicos del individuo, hechos históricos, factores sociales—según una ley de desenvolvimiento y coordinación, y mutuo influjo de ambas. *A. Fabrat.*

VAN RIET, G.: *La théorie thomiste de l'abstraction*. RevPhilLo, 50 (1952) 353-393.

Se somete a un profundo examen la teoría tomista de la abstracción con el fin de apreciar mejor la verdad. El problema, por tanto, está en ver la correspondencia entre el mundo lógico y el mundo real. Para resolverlo hay que considerar lo que al concepto le viene de la realidad y lo que le viene de nuestro modo humano de pensar. Se impone, pues, una crítica del objeto pensado, partiendo del dato sensible. Por ésta determinamos lo que podemos abstraer, o pensar por separado, y lo que no podemos omitir en la abstracción, si queremos pensar algo real; qué es lo que restringe la abstracción y qué correspondencia se da entre la abstracción y la estructura de las cosas; cuándo—de acuerdo con Santo Tomás—es legítima la abstracción,

y cómo se evitará el doble escollo de atribuir a las cosas lo que proviene de nuestro modo de pensar, o de fabricar con términos mentales ficciones sin valor objetivo alguno. Este análisis procede ordenadamente sobre la abstracción total, la abstracción formal y la abstracción del ser, precisándose al mismo tiempo el sentido de estas expresiones algún tanto ambiguas, y haciendo notar el valor y aun la pobreza de alguna de estas abstracciones. *A. Fabrat.*

CHISHOLM, R. M.: *Verification and Perception.* RevIntPhil, 5 (1951) 251-267.

Se discuten algunas características generales de nuestra percepción del mundo exterior. Precisamente en tales características generales se halla la fuente de no pocas controversias filosóficas sobre la naturaleza de la verificación. La percepción es uno de los elementos integrantes de la verificación. Percepción no es sinónimo de creencia. Nunca la primera se da sin la segunda, pero ésta puede darse sin aquélla. Se analizan los diversos significados que según los diversos autores reviste el término "percibir".

No existe percepción sin un contenido que "aparezca" como objeto de la percepción. Pero mientras hay apariencias meramente tales que únicamente pueden sugerir una afirmación más o menos cierta, hay otras que no admiten duda sobre su ser ontológico porque se encuentran identificadas con la realidad misma. La mayoría de las cuestiones epistemológicas suscitadas alrededor del concepto de verificación se solucionarían con un detallado estudio comparativo entre el concepto de percepción y el de apariencia. Un tercer factor esencial en la verificación viene constituído por lo llamado "designación". Se estudian sus diversas relaciones con los dos anteriores.
P. García Asensio.

CERF, WALTERS *'To Know' and 'to understand'.* PhilPhenRe XII (1951-1952) 83-94.

En el plano del lenguaje cotidiano, la distinción entre conocimiento y comprensión la establecen los hechos lingüísticos, a saber: 1.°, que no podemos substituir "conocer" por "comprender" cuando "conocer" significa "percatarse de los hechos o acontecimientos". Este es el sentido básico de "conocer"; 2.°, no podemos substituir "comprender" por "conocer" cuando "comprender" significa "ponerse en lugar de..." (identificación). Por otra parte, los dos términos pueden intercambiarse cuando designan un darse cuenta del sentido, o de un nexo casual, o de un nexo final, o de un nexo lógico. En todos estos casos "conocer" toma algo de sentido más rico que tiene la palabra "comprender".

En el plano de las ciencias, la distinción entre conocimiento y comprensión se manifiesta de una manera más conspicua. En el lenguaje de las ciencias naturales "conocer" tiene dos sentidos: a) percatación de hechos o acontecimientos, y b) confirmación de una proposición matemático-deductiva. En ninguno de estos dos casos puede "comprender" substituir a "conocer". Por otra parte, en el lenguaje de la historia, el "conocer", en su sentido básico de tener noticia de hechos o sucesos, representa un papel subordinado. Todo el énfasis recae en el "comprender". Y éste se emplea: *a*) como darse cuenta del sentido; *b*) como percatación de un nexo causal; *c*) como percatación de un nexo final; y *d*) como percatación del nexo de la parte con el todo. Estos son también los sentidos que "conocer" *puede* adoptar tomándolos de "comprender". Pero los términos "conocer" y "comprender" chocan irreconciliablemente cuando "comprender" se emplea para designar el ideal hacia el que tiende la Historia, el ideal de identificación, en el sentido de hacer de una actualidad ajena mi propia posibilidad. *C. Valls Masriera.*

LAVINE, T. Z.: *Knowledge as Interpretations An Historical Survey,* Part. II. Philosophy and Phenomenological research. XI (1950) 88-103.

El principio de interpretación (en su recorrido desde Kant, a través de Hegel, Marx, el historicismo, el pragmatismo, hasta la sociología del conocimiento) afirma que la actividad reguladora de la mente es en alguna medida constitutiva del objeto de conocimiento, y que este objeto no puede, por consiguiente, identificarse cualitativamente con una realidad independiente.

El interpretacionismo ha tomado dos formas diferentes. En su forma lógica establece la validez del conocimiento en la certidumbre, "a priori", del entendimiento puro y los conceptos absolutos. La consecuencia primaria de esta posición es enajenar los conceptos puros de la realidad empírica.

Por su parte, la forma empírica del interpretacionismo sostiene que todas las estructuras de la interpretación están empíricamente condicionadas y pueden ser analizadas por las ciencias especiales. Esta posición es débil en cuanto a su formulación de las relaciones entre el pensamiento y sus condiciones existenciales, y también por su incapacidad de proponer una certidumbre gnoseológica, en la cual pueda fundarse la probabilidad del conocimiento empírico. Se propone un interpretacionalismo naturalista que logre reconciliar la obtención, empíricamente condicionada, del concepto, con la certidumbre, "a priori", de su actividad. *A.*

EWING, A. C.: *Causality and induction.* PhilPhenRe XII (1951-1952) 465-485.

En este trabajo se resumen las dificultades con que se encuentran los lógicos modernos al tratar de la inducción y se sugiere que dichas dificultades podrían eliminarse volviendo a la idea de causalidad como conexión objetiva necesaria.

Esto es compatible con el hecho de que, por nuestra parte, no podamos discernir si una conexión entre un suceso físico y otro cualquiera es necesaria; en algunos casos no podemos, por falta de penetración en el fenómeno, pero cabe, sin embargo, postular la conexión necesaria en forma de ley natural. Que estos casos se presentan, es algo que puede inferirse de la secuencia regular de fenómenos que observamos efectivamente. Resultaría increíble, en efecto, que ocurrieran tantas regularidades si no hubiera alguna ley que las explicase. Este argumento parece evidente; sin embargo, los modernos lógicos no lo admiten por razón de una cierta idea de la probabilidad que el autor de este artículo intenta refutar.

Una vez eliminada esta objeción, el argumento puede servir a la vez como justificante de la inducción y como prueba de la causalidad, aunque no del determinismo, es decir, de la causalidad universal. Puede justificar, además, la idea de la causalidad como conexión casi-lógica, pues, de otro modo, no explicaría las regularidades, y éstas serían meras coincidencias. *A.*

BRUGGER, W.: *Philosophisch-ontologische Grundlagen der Logistik.* Scholastik, 27 (1952) 3681382.

El Symposium "Fundamentos de la logística", en el Congreso filosófico de Bremen (1950), ha demostrado que las relaciones de filosofía y logística (lo mismo que las de la lógica con la logística y las de ésta con la matemática) no están todavía puestas en claro. Las dificultades empiezan ya con el problema de la naturaleza y tarea de la logística. Muchos quieren que sea puramente una construcción de cálculos "abstractos", i. e. de sistemas de símbolos sin significado con sus correspondientes reglas operatorias. Otros pretenden que suministre un cálculo con significación que satisfaga a las exigencias de la lógica (a los principios lógicos de no contradicción y del tercero excluído) y represente, por tanto, *la* lógica o *una* lógica en lenguaje formalizado. Otros le asignan, además, la investigación de los fundamentos de la matemática, el análisis lógico de lenguajes no formalizados (naturales), la elaboración de sistemas axiomático-deductivos para la física, biología y otras ciencias. No pocos, en fin, creen poder encomendarle investigaciones metalógicas sobre la posibilidad y presupuestos de los cálculos y de su interpretación. Aquí es preciso limitarse al estudio de las relaciones entre logística y filosofía en general—sin pretender una decisión cerrada sobre la esencia y objetivos de la logística—. Los mismos presupuestos filosóficos de la logística se estudian únicamente en su aspecto ontológico, no en el antropológico, etc. Finalmente se ciñe la investigación a aquella parte de la logística más asentada y no en evolución (como sucede p. e. con la lógica modal). Es ésta el cálculo de las proposiciones que estudia las relaciones mutuas de las proposiciones, como todos inanalizados, desde el punto de vista de su verdad o falsedad. Se llega a la conclusión de que la logística es una ciencia autónoma, no filosófica, sin embargo, de que como un todo científico sea objeto de problemática filosófica. Investigando las condiciones que hacen posible el cálculo proposicional, se llega al resultado de que se requiere ante todo el orden trascendental del ser. En particular se requiere la validez del principio ontológico de no contradicción. Finalmente se requiere que entre los últimos dominios o niveles del ser exista una relación de analogía óntica (Seinsanalogie).

J. Echarri.

DUBARLE, D.: *Est-il possible d'axiomatiser la physique?* Dialéctica, 6 (1952) 226-253.

La labor de axiomatización de la física se realiza, hasta ahora, casi inconscientemente como una obra de "geometrización de los fenómenos". Axiomatizar parece ser, en primer lugar, discernir en los hechos físicos, tal como se producen ante la experiencia primitiva o científica, ciertas determinaciones sencillas de la realidad capaces de ser descritas bajo una forma matemática. Tal, p. e., el movimiento. Luego viene el constituir, a partir de ese discernimiento, un sistema abstracto que tome por modelo los fenómenos físicos mismos y cuya estructura matemática se revele ampliamente explicativa de esos fenómenos. Todo el arte y el genio del físico teórico estará en ese discernimiento. La historia del pensamiento físico verifica, al menos hasta cierto punto, esa concepción epistemológica de la axiomatización en física. Hoy, sin embargo, no puede satisfacer plenamente esa concepción, a pesar de cuanto contiene de válido. Quizá, como doctrina general del conocimiento, tendría ya la filosofía que poner reparos a ese programa de reducir la teoría física a una virtualidad particular, incomprensiblemente contingente, del universo de las posibilidades matemáticas. Pero es que no basta ella ni para dar cuenta de los hechos observables en el desarrollo efectivo de la ciencia física. Parte de nociones o de "hechos" que no responden al rigor axiomático y se fundan demasiado fácilmente en el sentido común. Así, se decía, todo el mundo sabe lo que es el tiempo, una probabilidad, masa pesante... Eso no basta. Axiomatizar la física no puede reducirse a describir simplemente en el cuadro de las estructuras matemáticas existentes las determinaciones elementales de los hechos naturales y las leyes que presiden la concatenación de los fenómenos. Esa descripción apenas significaría más que una ordenación lógico-matemática, muy útil pero secundaria, de la inteligibilidad adquirida. Axiomatizar en el pleno sentido de este término es partir de la práctica efectiva del pensamiento científico y realizar en ella el análisis de los esquemas generadores del conocimiento, de aquellos en particular, que son inherentes a los actos de observación, a las operaciones de medida y a las construcciones de complejos experimentales. Es sacar de ese análisis una idea de la naturaleza, de sus elementos y de sus leyes, que sea proporcionada reflejamente a la verdad de esos esquemas. Es explotar, como nueva fuente de ciencia, no la ya pasividad inicial del espíritu ante lo real, sino la potencia de realidad que la acción, eficaz ya hasta cierto punto, inscribe en las prácticas activas de un pensamiento en plena expansión. La inteligibilidad latente en lo que *hacemos* después de la experiencia de las cosas, es más profunda, más universal, que la inteligibilidad contenida explícitamente en lo que decimos de esas mismas cosas en ese mismo momento. Con todo, este programa de axiomatización implica en la práctica un círculo vicioso, que no sabemos todavía superar reflejamente, siendo preciso acudir al expediente. *J. Echarri.*

GONSETH, F.: *Motivation et structure d'une philosophie ouverte.* Dialéctica, 6 (1952)

Los sistemas filosóficos tradicionales se asientan en ideas directrices necesarias e incompatibles con aquellas otras que sirven de apoyo a cualquier sistema opuesto. De ahí su irreconciliabilidad mutua y la arrogancia con que cada cual se asume el derecho exclusivo a la verdad. En tales sistemas, supuesta la inviolabilidad de sus principios básicos, ha de ser siempre la experiencia quien, en caso de pugna, se amoldará a aquéllos y no los principios a la experiencia. Mas, admitida la certeza actual de los hechos científicos, todo intento dilatorio de ulterior acomodación de la experiencia a los principios metafísicos resulta ya insincero. Y ante las filosofías históricas cerradas se nos presenta una filosofía abierta, cuyos principios serán considerados no como universalmente necesarios, sino como "préalables", idóneos, aptos. Idoneidad que brotará de su misma compenetración con el conocimiento experimental. Lo que acaba decidiendo la balanza en favor de una metodología abierta es un conjunto de razones que, apoyadas en una experiencia amplia y coherente, no pueden desoirse so pena de incurrir en insinceridad. ¿No deberemos admitir algo análogo en filosofía? Poner punto final a paradojas insoportables, reintegrar el pensamiento científico en el filosófico, proteger lo esencial dentro de un sano realismo, coordinar finalmente la inalienabilidad de la metafísica con el progreso de la ciencia... son razones que lo persuaden.
P. García Asensio.

GONSETH, F.: *Théorie et expérience.* Dialéctica, 6 (1952), 143-144.

Es innegable que los términos "teórico" y "experimental" designan dos actitudes

diferentes, y en cierta sentido opuestas, del sabio ante el objeto de sus investigaciones. El experimentador entra en diálogo con el mundo exterior, mientras el teórico trata de reducirse a un simple monólogo. De hecho ambas actitudes son requeridas en el progreso de la ciencia. ¿Será posible, quizá, la eliminación de una de ellas? El autor opina que el progreso científico se encuentra vinculado a un principio de dualidad, según el cual: *a*), el diálogo entre lo experimental y lo teórico no se deja reducir a monólogo; y *b*), el diálogo no se establece entre lo puramente teórico y lo puramente experimental, sino entre algo experimental y algo teórico, que tanto en sí mismos como en su mutuo respecto se hallan en estado de evolución especificativa. El adelanto de las ciencias físicas y naturales y los resultados obtenidos en la búsqueda de los fundamentos matemáticos parecen apoyar tal idea. Por lo demás, este principio de dualidad se halla ligado a otros principios del conocimiento abierto.

P. García Asensio.

G. Caleati: *Lo sperimentalismo di A. Aliotta.* RivFilNeoscol. 44 (1952). 443-454.

El pensamiento de Aliotta es considerado desde el punto de vista metodológico. La idea central es la de la relación, que muestra la oposición de Aliotta al idealismo. Sujeto y objeto no existen jamás separados, y solamente son reales en su relación mutua de objeto y de sujeto. Según ésto, el relativismo constituye el fondo general por el que son condicionadas todas las teorías, las cuales no tienen un valor especulativo, sino un valor práctico. Ninguna de las verdades o proposiciones tiene un valor absoluto, y, por tanto, deben ser comprobadas por la experimentación. La verdad, pues, se hace con miras a la acción. La relación ciertamente es el punto de partida inmediato, pero no se puede decir que ese punto no se puede traspasar, es decir, no se puede decir que el objeto y el sujeto no existen fuera de esa relación de objeto y de sujeto. El pensamiento de Aliotta, para ser coherente, debería limitarse a la problematicidad de la experiencia. *R. F. N.*

May, E.: *Wissenschaft als Aggregat und System.* Philnat, 1 (1951), 465-479; 2 (1952), 19-34.

"Ahora ya no decimos, escribe Heisenberg, que la Mecánica newtoniana es falsa y tiene que ser reemplazada por la Mecánica exacta de los cuantos. Más bien empleamos hoy la fórmula: La Mecánica clásica es una teoría científica cerrada en sí misma. Es una descripción bien "ajustada" de la Naturaleza, dondequiera que sus conceptos pueden ser aplicados. Concedemos, pues, todavía hoy a la Mecánica de Newton un contenido de verdad, y hasta absoluta y general validez; únicamente señalamos con el inciso, donde sus conceptos pueden ser aplicados; que tenemos por limitado el campo de aplicación de la teoría de Newton." Así llega Heisenberg al concepto de la "Teoría cerrada"; teoría que no puede (no esencialmente) ser extendida más allá de su campo, pero que dentro mismo de su campo es de absoluta y permanente validez.

Analizando las notas que en el concepto de "Ciencia" ponen tanto Ch. Wolff, como Kant y E. Adickes, aparecen inaceptables. Ni tenemos un criterio de verdad respecto de un sistema y de su contenido en su "verificación", ni en su "orden claro como el cristal", ni en su "belleza", ni en su "elegancia matemática", ni en el enorme "progreso de la Ciencia".

Contra Heisenberg, que considera a la teoría de Maxwell sobre la electricidad como una brecha en la concepción mecanicista de la Física, entonces conviene llamar la atención sobre tres puntos. Ante todo, ya mucho tiempo antes de Maxwell surgió la idea de concebir teóricamente ciertos resultados experimentales sin referirlos a la Mecánica de Newton, al paso que Maxwell mismo no tuvo en modo alguno la intención de desarrollar aislada de la Mecánica, o en contraposición a ella, su teoría de la electricidad. En segundo lugar, la electrodinámica maxwelliana podría muy bien ser cimentada sobre fundamentos mecánicos. Finalmente, la teoría de Maxwell, aun como es ella, sin cimentación mecánica, no contradice de ninguna manera la mecánica de Newton. *J. M. Riaza.*

F. Budde: *Physikalisches und Philosophisches Denken.* DivThom. (Freib.), 30 (1952), p. 51-72.

La doble mentalidad, física y filosófica, aparece muy clara hoy día en la filosofía de la naturaleza, y muy en especial en la actitud respecto de la tesis tradicional hilomórfica: mientras el neo-escolástico se ha acomodado al pensar del físico y del químico moderno, el hilomorfista ve exclusivamente la cuestión ontológica de la esencia y del cambio sustancial de los cuerpos. Existe, ante todo, una diferencia manifiesta entre el objeto de las dos mentalidades. El aristotélico no puede admitir la afirmación del neo-escolástico, de que en los últimos elementos físicos hay que reconocer el principio fundamental, ontológicamente último, de la materia, ya que estos resultados pertenecen exclusivamente al mundo fenoménico. Ni siquiera el objeto del pensar físico en las explanaciones teóricas más sutiles de nuestros días trasciende del campo de los accidentes de la materia: el problema propiamente ontológico del ser corporalmente sustancial no puede resolverlo ningún resultado físico, por más profundamente calculado que esté. También en la manera de pensar se distancian las dos mentalidades: el filósofo piensa ontológicamente, al paso que el físico moderno piensa en las cuestiones de los cuerpos formalmente, es decir, lógico-matemáticamente, y no pocas veces olvida que el único criterio de validez de la calculatoria—la falta formal de repugnancia—no posee el menor valor para contenidos objetivos ónticos. Estos y otros defectos de la mentalidad física tienen su raíz más profunda en que las elevadas dotes matemáticas no garantizan en modo alguno un juicio ontológicamente exacto, porque apenas, o de ninguna manera, podrá librarse de lo que puede ser medido sensiblemente. Sin embargo, la culpa de la unilateralidad que aparece en no pocos problemas cosmológicos, y en especial en la constitución íntima de los cuerpos, recae en las dos partes: ya que dentro de la escolástica más rígida son ignorados no pocos problemas planteados por la investigación científica reciente. Sólo el trabajo constante y oculto, y el sincero amor de la verdad, hará posible juntar el hecho ontológicamente cierto del hilomorfismo con los resultados establecidos físicamente de la moderna investigación.

R. Puigrefagut.

A. Hollaender: *Physik und Metaphysik.* Div.Thom. (Freib.), 29 (1951), p. 307-17.

El ataque kantiano contra la metafísica como ciencia se ha intensificado y generalizado más recientemente de parte del positivismo. Una gran parte de los científicos que sigue este sistema no quiere reconocer de ninguna forma la fundamentación metafísica de la ciencia objeto de sus estudios. Importa, pues, iniciar una nueva investigación crítica de las bases de toda ciencia verdadera; inquirir, ante todo, el método de las matemáticas y de las ciencias naturales, para ver que la metafísica debe subsistir antes que ellas, como presupuesto de toda ciencia. La filosofía de la matemática ha proporcionado la prueba de que los conceptos básicos aritméticos y geométricos son creaciones del entendimiento humano. Tampoco la geometría es una ciencia experimental, sino que es una pura ciencia formal, fundada en axiomas indemostrables: nada tiene ella que ver con el espacio de nuestra intuición. Así, toda la matemática está anclada, en último término, en el principio lógico de contradicción, y también en la conciencia humana, para la que dicha proposición es un principio del pensar, que ni puede ni exige ser demostrado. También en los conceptos de la física teórica se trata de producciones arbitrarias del espíritu. La física necesita, además, de ciertos principios que no pueden ser señalados empíricamente, sino que han de ser mirados como postulados arbitrarios. Estos determinarán la forma de las leyes de la naturaleza, pero el contenido de éstos está condicionado por la realidad. En el principio de la energía tenemos sólo un postulado físico basado en el principio metafísico de causalidad. En el problema de la sustancia se nos presentan los conceptos físicos de masa y energía, en los que se trata sencillamente de creaciones del espíritu humano. El problema hilomórfico toca, no a la sustancia científica, de inspiración kantiana, sino a la sustancia aristotélica o metafísica, cuyos principios esenciales quedan justificados por la física moderna.

R. Puigrefagut.

Deutsch, K. W.: *Mechanism, teleology and mind.* PhilPhenRe, XII (1951-1952). 185-223.

Entender consiste en hacer modelos simplificados de situaciones complejas, y en pre-

decir su comportamiento a partir del modelo. La selección de cada modelo material o formal está influído por la tecnología de cada período.

Mecanismo, organismo y proceso son tres tipos clásicos de modelos elaborados entre 1400 y 1900 de nuestra era. Resultan inadecuados: los mecanismos no pueden representar la evolución; los organismos son incapaces de reorganización interna; los modelos de proceso histórico carecen de estructura interior y de predeterminación cuantitativa.

La cibernética es la ciencia de los procesos de comunicación y registro derivada, en gran parte desde 1940, de la moderna ingeniería de las comunicaciones. Así como la ingeniería de fuerza transmite energía, el sistema de comunicaciones transmite información. La información es entropía negativa. Es una pauta de la relación entre acontecimientos. A diferencia de la materia, puede crearse y destruirse. A diferencia de la forma, tiene realidad concreta, independiente de cualquier observador, y puede ser medida y contada. La complementaridad de las partes de un cauce de comunicaciones puede medirse por la cantidad de información preservada en la transmisión.

En las máquinas, los organismos y las organizaciones, la esencia del autorregistro es la devolución de informes relativos a los efectos de sus acciones, lo cual recibe en inglés el nombre de *feedback*. Los mecanismos que proporcionan esa información son teleológicos en su operación: la información que devuelven guía el sistema. Esto ofrece a las ciencias sociales un modelo mejor y más exacto que el tradicional análisis.

Estos procesos (*feedback*) ofrecen modelos para la comprensión del aprender, de la conciencia, del propósito, de los valores y de la voluntad. Hacen posible una teoría de autodeterminación y aclaran el sentido operacional de la integridad y la dignidad. Los procesos de autorregistro de información ofrecen modelos para los conceptos de "espíritu", "sentido" y "mentalidad" en los individuos y en los grupos sociales.

No es preciso que señalemos nuestra discrepancia respecto de estos modos de ver, de marcado carácter positivístico. *A.*

SELVAGGI, F., S. J.: *Il significato della relatività*. Greg, 33 (1952), 418-437.

Con ocasión de varias publicaciones recientes sobre la relatividad, especialmente de la "teoría generalizada de la gravitación", expuesta por Einstein en 1950 como nueva y más amplia aplicación de su teoría relativística, examina el autor, primero, las relaciones de la relatividad einsteniana con el relativismo, fenomenismo y subjetivismo filosóficos; y luego discute la objetividad del contenido de la teoría de la relatividad respecto de la simultaneidad de los fenómenos físicos.

Solución a la cuestión primera: la relatividad científica supone indudablemente la realidad del espacio y del tiempo como distintos del observador; lo que pretende es, precisamente, obtener el conocimiento más objetivo y absoluto de los mismos, corrigiendo los errores provenientes del observador, y aduce, además, en confirmación de sus afirmaciones hechos empíricos, objetivos, como algunos registrables por la astronomía. Por tanto, la relatividad einsteniana contradice a todo relativismo, fenomenismo o subjetivismo filosóficos; es realista objetivista.

En la cuestión segunda, por motivos científicos se opone a los que, como Tonini, desestiman la relatividad einsteniana por juzgarla un puro artificio matemático que nada añade a lo conocido anteriormente; por razones filosóficas rechaza la interpretación ultrarrealista de Fantappié, que atribuye al espacio de cuatro dimensiones (universo cronotópico) una simultaneidad tal que incluiría la inmutabilidad y la negación de toda sucesión; finalmente muestra, difiriendo de Q. Maiorana, que no existe contradicción en la relatividad aplicada al campo de las observaciones físicas, si bien razones filosóficas superiores, cuyo desarrollo deja el autor para otra ocasión, prueban la simultaneidad objetiva de los hechos mismos en un tiempo absoluto. *J. Muñoz.*

ISAYE, G.: *La finalité de l'intelligence et l'objection Kantienne*. RevPhilLo, 51 (1953), 42-100.

A los argumentos con que el P. Maréchal refutó a Kant desde el mismo Kant, se ha pretendido embotarles la fuerza. En vano, a nuestro ver. La distinción entre número y fenómeno, que blandió Kant en el orden especulativo, niégala él mismo en el plano de la acción, a cuyos fines reconoce carácter numenal. De ahí la ventaja de un argumento que se montase sobre la finalidad de nuestros actos internos, y más si éstos

son los de la voluntad. Esto haremos de primera instancia. Sobre la base de una auténtica intuición constatamos la realidad del querer, de su ordenación finalística al bien, de su objeto formal, "el ser como ser", de un término último en su proceso tendencial; de la infinitud positiva de ese objetivo. Un nuevo empuje reflexivo nos revela que Dios no es contradictorio, y otro fácil nos pone ante su irrecusable existencia. Todo sin salir de las concesiones kantianas. Con fácil transposición del querer al entender, transparece en su infrangible consistencia la prueba de Maréchal. Si en tal concepción va implícito un deseo natural de ver a Dios, tal deseo, bien entendido, en nada defrauda a la ortodoxia. En la finalidad enclava también el que Maréchal inscribe "argumento para los sencillos", espléndido análisis de la conciencia moral. *L.*

Ysaye, G.: *Le privilège de la metaphysique*. Dialectica, 6 (1952), 30-53.

Los llamados en metafísica primeros principios son irreformables y se hallan formalmente incluidos en las misma proposición contradictoria que pretende negarlos. La negación, por el contrario, de los axiomas científicos, v. g. el postulado de la paralela única, no incluye su admisión implícita. Es más: la misma revisibilidad motivada por el progreso incluye la permanencia de algo idéntico a través del cambio. Concedemos, con todo, que la metafísica implica cierta revisión. Ni empirismo puro ni puro racionalismo. Lo abstracto y lo concreto sintetizados. Y su conciliación la encontraremos, no en una explicación simplemente analítica, sino en una experiencia sintética integrada de unidad y multiplicidad. Es la experiencia de Aristóteles que en el movimiento concreto constata los dos elementos irreductibles e inefables que intervienen en su constitución, F. Gonseth ha reinventado en el campo científico moderno lo que ya Aristóteles sugirió en el campo sensible. Para F. Gonseth toda afirmación comporta dos componentes, metafísico y definitivo uno, sujeto a revisión el otro; pero (y aquí nos diferenciamos), mientras ambos elementos son para F. Gonseth mutuamente inseparables, para nosotros, no. Nuestras especulaciones metafísicas necesitan ciertamente apoyarse en lo sensible; mas, una vez verificada tal condición, ellas por sí mismas contienen juicios universalmente verdaderos, irreformables y definitivos. Su dependencia de los sensibles es meramente indirecta, extrínseca. Tal es el privilegio de la metafísica. F. Gonseth evidencia vigorosamente la dependencia de nuestra inteligencia respecto a la sensibilidad: nuestra alma es forma del cuerpo. Nosotros completamos: esa dependencia es extrínseca, porque nuestra alma es forma espiritual. *P. García Asensio.*

Gonseth, F.: *Réponse au R. P. Ysage*. Dialéctica, 6 (1952), 53-67.

No creemos que el abandono de la metafísica tradicional, y aun el de toda metafísica, arrastre consigo el escepticismo integral. Admitimos las conclusiones del P. Isaye en todo lo concerniente a los juicios de sentido común, pero no en los juicios que sobrepasen lo anteriormente llamado por nosotros horizonte natural. Se abre un abismo entre el conocimiento del sentido común y el conocimiento científico de la física y matemática modernas. Queda fuera de duda que el ejercicio normal del pensamiento respeta los principios metafísicos, y que, tratándose del nivel primero del conocimiento, la misma negación del principio metafísicamente cierto incluye ya su afirmación formal. Pero en el nivel ulterior del conocimiento científico actual las conclusiones del P. Ysaye sobre la posición privilegiada de la metafísica no conservan todo su valor. Si hemos de salvar la metafísica, sea por la introducción de una nueva noción que atenúe el concepto de irreformabilidad y estabilidad clásicas y las sustituya por el de inalienabilidad. Los principios válidos para el horizonte natural no son por ello igualmente válidos en las interioridades del mundo atómico. Pero tanto los principios metafísicos como el horizonte natural donde aquéllos reinan nos son inalienables en nuestras investigaciones científicas. El privilegio de la metafísica queda por consiguiente formulado del siguiente modo: la metafísica no es universalmente irreformable sino inalienable. *P. García Asensio.*

Sciacca, M. F.: *Autonomie de la métaphysique et "interiorité objetive"*. Dialectica 6 (1952), 67-81.

En medio de la gran confusión que reina entre filósofos y científicos sobre la naturaleza, valor y relaciones de la metafísica con las ciencias, debemos establecer su

noción y su posibilidad como verdadera ciencia. De este modo aparecerá la autonomía y estabilidad de la misma, fundadas en la interioridad objetiva.

Kant negó la metafísica como ciencia, pero en realidad los ataques de su Dialéctica trascendental se dirigían a la metafísica racionalista, no a la metafísica clásica, cuyo objeto no es ni la intuición matemática, ni el dato de la experiencia sensible. Kant desconoció la experiencia interna y precisamente en ésta se halla el punto de partida de la metafísica: el pensamiento es experiencia, o sea el acto del pensamiento, sin recibir nada del exterior, es tanto experiencia como pensamiento. Esto presupone en el interior del pensamiento un objeto inteligible, una *idea* presente al espíritu y de su misma naturaleza, de la que el pensamiento tiene la intuición originaria y fundamental. En esta experiencia interior o interioridad objetiva—objeto de la metafísica—radica su estabilidad, validez universal y autonomía. De las dos concepciones de la metafísica—la platónica y la aristotélica—la primera, como metafísica del hombre, del espíritu, es la verdadera metafísica y nada tiene que ver con las matemáticas y las demás ciencias. Esta metafísica explica el origen y significación de la Idea del Ser por el conocimiento original y superior de la intuición de la idea del ser, base del conocimiento discursivo y uno de los principios constitutivos de la realidad humana, como explica el Abate Rosmini. La doctrina expuesta resuelve el problema filosófico de si hay un "saber" originariamente absoluto y valedero para todo ser que piensa, el cual no se identifica con el problema matemático de si las matemáticas son o no privilegiadas en cuanto a la solidez de sus afirmaciones originarias; y nos guía en la comparación de la ciencia matemática con la metafísica. Esta, como hemos visto, es autónoma, anterior a toda otra ciencia, y funda la validez de los principios matemáticos. De modo parecido debemos decir sobre los principios lógicos como definitivamente adquiridos. Descubiertos por intuición y anteriores a toda demostración, se hallan implícitos en la intuición originaria de la idea del ser y la intuición del ser como idea es la intuición de estos principios en esta idea, ya que el ser es idéntico a sí mismo y no contradictorio consigo mismo. *A. Fabrat.*

ALLERS, RUDOLF: *De eodem et diverso.* CyF, 7 (1951), núm. 26, 39-72.

El conocido psiquiatra y filósofo austriaco R. A., hoy profesor en la Universidad Católica de Georgetown, en este estudio de visión amplísima, diáfana y penetrante, expone y en parte critica las dos concepciones filosóficas que han procurado dar razón del doble carácter de unidad y diversidad objetivas del orden real, e insinúa al fin algo de la tarea que deberá realizar hoy la especulación filosófica para llegar a una explicación plenamente satisfactoria del mismo.

La concepción antigua acentuaba la diversidad de los seres, tanto en lo individual como en lo específico, sosteniendo la irreductibilidad entre las diversas categorías de la realidad. La moderna, cuyos gérmenes aparecen ya en Leibniz, se despliega en toda su pujanza en el monismo de matiz scientista negando toda diferencia específica, sin admitir más que las graduales, afirmando la continuidad en el "devenir" y afirmando, consiguientemente, que todo ser proviene de los anteriores e inferiores a él. La norma de la concepción primera es el viviente; la de la segunda el cuerpo físicoquímico. A propósito de ésta apunta certera y agudamente el autor algunas de las arbitrariedades, deficiencias y aun contradicciones que implica, tanto en el orden filosófico como aun en el científico y en sus derivaciones al social. Como principio de unidad de la primera señala la analogía del ser, de la que él deriva una ingeniosa unidad tipológica, cuyo último fundamento está en el carácter de todos los seres de imitaciones de la Esencia Divina.

Concluye el autor afirmando que ante el cúmulo de nuevos datos empíricos que las ciencias ofrecen hoy al filósofo, debe éste volver a pensar el problema de la unidad y diversidad en busca de su solución, teniendo especialmente en cuenta, como del contexto de todo el estudio se deduce, los criterios, algunos de ellos definitivos, de la concepción antigua. *J. Muñoz.*

RINTELEN, F.-J. v.: *El fundamento metafísico de la noción de bien.* Sapientia, 6 (1951), 275-285.

En la filosofía llamada moderna, generalmente tan hostil a toda metafísica, es imposible dar una solución al problema filosófico del bien.

Para proponerla ante el hombre contemporáneo conviene exponer, ante todo, la situación espiritual de hoy desde el punto de vista ontológico y metafísico, examinar, después, el fenómeno del bien en sí mismo, y mostrar, por último, cómo éste no es plenamente inteligible sino en y por una relación trascendental.

En toda filosofía se investiga sobre el sentido o significado de lo que es, y su cuestión fundamental es saber si este sentido o significación es posible, y esto en relación inmediata con el ser, no en un sentido puramente subjetivo. Dos tendencias contrarias se dan hoy a este respecto: los que renuncian a todo valor susceptible de dar un sentido al mundo y a la existencia humana, cuya posición definitiva es la disonancia trágica con toda realidad, conforme a la filosofía de Nietzsche y del existencialismo ateo, y los que buscan el sentido de la vida y la existencia, o sea, plantean la cuestión del bien y del valor. El sentido, o sea la determinación inmanente de un ser susceptible de suministrar la materia de una proposición verdadera donde se enuncie la afirmación de un sentido, forma parte de la estructura fundamental del ser como tal, y en sus relaciones comprensivas da un sentido a la vida. Por eso lo que hay que buscar es la esencia, el sentido esencial que asigna a cada ser su lugar en el orden cualitativo. Sentido que puedo observar en la vida orgánica y en el ser personal y moral. Luego, sentido y esencia, verdad y ser se convierten, según la antigua doctrina de los trascendentales, lo mismo que ser y bueno, como ya lo había expuesto Platón, y vamos a ver al examinar en sí mismo el fenómeno del bien.

Siguiendo al mismo Platón y a Aristóteles, podemos decir que bien—o con término equivalente, valor—es la razón interna de un ser y de una acción real por cuanto nos estimamos con el derecho de reconocerle carácter positivo y de tender hacia él como hacia una meta que tiene sentido. Su carácter propio consta de tres elementos: posibilidad de "gradación", "carácter de valor propio", "unicidad" de la realización del valor.

La gradación del bien, del valor propio y de sus diversos niveles de realización, nos muestran un como movimiento ascensional del valor, y en presencia de un bien y de una existencia finita sospechamos que hay algo mejor, y la esencia del bien nos remite por encima de la finitud al dominio de la trascendencia metafísica. Sólo así el valor recibe toda su fuerza y significación última.

Semejante ascensión y trascendencia metafísica se observa en el amor, estrechamente unido con el bien, y que es la preparación espiritual para aprehender la esencia; y como el valor remite a lo incondicionado, así también el amor.

Pero lo que más nos remite al universo del ser metafísico es la idea del ser personal del hombre, con sus limitaciones, fracasos y exigencias: miseria y grandezas del hombre que no pueden ser explicadas sino por la trascendencia que, en último término, es trascendencia a un Absoluto.

De este modo podemos concluir que la bondad de lo que es, no aparece sino a la luz de la idea del valor absoluto. *A. Fabrat.*

WALLON, H.: *L'evolution dialectique de la personalité.* Dialectica, 5 (1951), 402-412.

No pocas dificultades con las que ha tropezado el estudio de la personalidad en los países europeos se deben a la línea sujetiva e idealística que en ellos ha revestido el pensamiento. La solidaridad que realmente existe entre el aspecto orgánico y el aspecto psíquico de la persona humana ha sufrido detrimento al impulso de filósofos como Descartes, Taine, Bergson... El caso más típico es el de la conducta emocional. La interacción entre el "yo" y el medio ambiente es uno de los factores que intervienen en el desarrollo progresivo de la personalidad. A través de identificaciones y oposiciones sucesivas, sujeto y ambiente se complementan, dejando de ser, como lo creyó la escolástica del pasado, entidades autónomas. Si caemos en la tentación de destruir su mutua unión, todos los esfuerzos por reconstruirla resultan vanos.

P. García Asensio.

TODOLÍ DUQUE, JOSÉ: *La Personalidad desde el punto de vista metafísico.* Sapientia, 25 (1952), 169-187.

La persona sólo se encuentra donde se dé la conciencia (darse cuenta de sí mismo frente a lo demás) y la libertad (dominio de su acción). Distinguimos entre individuo y persona. Cuando llamamos "individuo" a un hombre es en sentido peyorativo: lo

individual es lo que tenemos de común con los otros seres inferiores. Lo personal, lo propio del hombre. ¿Qué es esto? De todo lo nuestro decimos: "Yo tengo", menos de un algo profundo a lo cual aplicamos el calificativo de ser: "Yo soy". Ese "yo" indefinible del que tenemos la experiencia vital más profunda es la persona. Prescindiendo de lo que tenemos, llegamos a lo que somos. Otro camino es la permanencia del YO en el fluir de las cosas. Pero las notas conciencia, libertad y permanencia necesitan un apoyo: la espiritualidad, a la que se puede llegar por dos caminos: conocimiento y amor. El conocimiento es presencia de un ser en otro. Ahora bien, la ley de la impenetrabilidad de la materia nos hace ver que esta presencialidad no puede ser según la condición material de los seres. El amor es tendencia a un objeto infinito, irreductible a todos los procesos psíquicos o psicológicos. En la personalidad entra también el cuerpo. Todas las almas—formas espirituales—son iguales; sus modificaciones vienen del elemento material de la persona. El constitutivo último de la persona es la independencia: en el ser, por la espiritualidad; en el obrar, por la libertad. Definiendo: Persona es una substancia individual subsistente dotada de conciencia y dominio de sí misma, que por el conocimiento de la verdad y el amor del bien, tiende por un dinamismo constante hacia su perfección en la unión íntima con la perfección absolta. *J. Gerardo.*

M. Duquesne, O. P.: *Personne et existence.* RevScPhTh, 36 (1952), 418-435.

En este primer artículo se refieren y se critican diversas sentencias tomísticas acerca del constitutivo de la persona. *Capréolo,* Princeps thomistarum, hace consistir la personalidad en la esencia actual en cuanto ordenada actualmente a su propia existencia: la propia existencia no es el constitutivo formal de la persona, sino un connotado extrínseco. *Cayetano* pone en el ser subsistente tres elementos: la esencia, la capacidad para su propia existencia y la existencia: la personalidad consiste en el segundo elemento, que es la capacidad para la propia existencia. Una *tercera* sentencia de genuinos tomistas pone la personalidad en la existencia de la naturaleza completa: así opina *Billot* y otros muchos.

Degli Innocenti, O. P., defiende esta última sentencia como propia de Capréolo y de Santo Tomás. El *P. Muñiz, O. P.,* rechaza esta última sentencia como opuesta a Santo Tomás y a Capréolo, y defiende que la personalidad consiste en la naturaleza completa en cuanto tiene una doble ordenación trascendental a la propia existencia: una aptitudinal y otra actual. La naturaleza humana de Cristo no es persona creada, porque le falta la propia existencia y la ordenación trascendental actual a la propia existencia. El *P. Duquesne* y el *P. Degli Innocenti, O. P.,* rechazan esta sentencia como opuesta a Santo Tomás y a Capréolo. El *P. Degli Innocenti* añade que, si bien en Santo Tomás hay una doble serie de textos, una en que se dice que la existencia no es constitutivo intrínseco de la persona, y otra en que dice que la existencia es constitutivo intrínseco de la persona, la conciliación es fácil mediante una distinción de Capréolo: la persona *denominativamente* considerada connota extrínsecamente la existencia, y ésta no es el constitutivo intrínseco de la persona; mas la persona *formalmente* considerada se constituye formalmente por la existencia.

El *P. Febrer, O. P.,* refuta enérgicamente a Capréolo, a Cayetano, a Billot, a Degli Innocenti y a Muñiz, y desde luego también a Suárez, Tifano y Escoto. Para Febrer, la persona es lo mismo que el ente, el unum, el aliquid, el individuum, el subsistente: lo que no es supuesto, no es ente, ni aliquid, ni individuum, ni subsistente, sino parte del ente, del individuum, del aliquid, del subsistente. La naturaleza humana de Cristo no es persona creada, a pesar de ser individuo de una naturaleza humana completa, porque la elevación divina ha introducido en ella una relación trascendental a la unión con el Verbo, en virtud de la cual es imposible y contradictorio que se separe del Verbo definitivamente, porque sería otra esencia, y eso equivaldría a corromperse, no solo en el orden existente, sino aun en el orden de los posibles. El *P. Duquesne* refuta esta sentencia por ser opuesta a Santo Tomás, y porque en esta explicación la naturaleza humana de Cristo no es de nuestra especie, ya que tiene una relación trascendental que no tiene la nuestra, y además se establece que puede haber una substancia creada intrínsecamente sobrenatural: esa substancia creada intrínsecamente sobrenatural sería la humanidad de Cristo, pues esa relación trascendental a la unión con el Verbo, la hace intrínsecamente sobrenatural. *J. Hellín.*

M. Duquesne, O. P.: *Personne et existence: extrinsécisme ou intrinsécisme.* RevScPhTh 36 (1952), 626-655.

Después de haber criticado las demás opiniones acerca del constitutivo formal del supuesto, traza el camino por donde llegar a la conclusión. El supuesto es el ser, el ente, por excelencia. Veamos pues cómo el ente contiene la existencia, y de esa manera lo contendrá el supuesto.

Concordando las infinitas frases de Santo Tomás, que son o diferentes u opuestas, se llega a la conclusión siguiente. La existencia lógicamente está fuera de la esencia y del ente; mas ontológicamente hablando en la existencia no es tan extrínseca al ente, como quiere Avicenna, ni tan intrínseca, como quiere Suárez, que identifica esencia y existencia. Es, sin embargo, tan íntima la existencia al ente, que se le pueden atribuir los efectos formales siguientes. No se necesita un intermediario para que la esencia sea receptiva, como quería Cayetano. Es para la esencia el *quo est*, de manera que sin la existencia la esencia sería nada. Da a la esencia su unidad formalmente [lo cual es muy misterioso, porque la unidad de la esencia ha de preceder para ser receptiva de la existencia, y por otra parte la unidad de la esencia es posterior y consecuencia o efecto de la existencia]. Da también al supuesto su unidad: porque el supuesto ha de contener esencialmente no solamente la esencia, sino también los accidentes propios y necesarios, cada uno con su propia existencia: mas la unidad no perece, porque los accidentes no existen sino con dependencia de la existencia substancial de la esencia. Mas a pesar de esta intimidad con que la existencia pertenece al ente, no es sin embargo el constitutivo intrínseco de él: aunque sea acto de la esencia, sin embargo, no resulta de los dos un *tertium quid*, sino que solamente resulta la esencia actualizada: el ente y por tanto el supuesto, no es existencia, sino algo que posee su propia existencia.

La posición, pues, del P. Duquesne es intermedia entre la de Billot-Degli Innocenti y Muñiz. El supuesto no está constituido intrínsecamente por la existencia, como quiere Degli Innocenti; ni tampoco es solamente la esencia en cuanto que dice relación trascendental a su propia existencia, sino que es la esencia en cuanto que dice orden actual a la propia existencia que actualmente se posee: la humanidad de Cristo no es persona creada, porque le falta su propia existencia y la ordenación actual a esa existencia. *J. Hellín.*

Miguel Cruz Hernández: *Introducción al estudio del "argumento ontológico".* RevFil 11 (1952), 3-36.

En este artículo erudito recorre el autor las diversas interpretaciones que se han dado de este argumento. Por su cuenta el autor dice que gran número de filósofos, que se juzgaban como ajenos al argumento anselmiano, se mueven en los presupuestos de este argumento. Entre ellos enumera a Avicena y al P. Suárez, pero no a Santo Tomás. La razón porqué dice que Avicena y Suárez se mueven en los presupuestos del argumento ontológico, es porque admiten que el concepto objetivo de "Ser necesario" incluye la existencia y todos los atributos divinos, los cuales se pueden deducir de ese concepto como a priori. Nos atrevemos a insinuar que si esto basta para asegurar que un autor se mueve en los presupuestos del argumento ontológico, no hay porqué privar a Santo Tomás de ese honor, ya que él demuestra a priori muchos atributos a partir del concepto objetivo del Ser necesario. Por lo demás demasiado conoce el autor que el presupuesto esencial del argumento ontológico es que de lo omniperfecto o necesario pensado, se puede pasar al omniperfecto o necesario real, y esto no lo admite ni Avicena, ni Santo Tomás, ni el P. Suárez, cúyas son estas palabras: *nam licet demus nomine Dei significari ens per se necessarium, quo maius cogitari non possit, ut vult Anselmus, sumpsitque ex Augustino lib. 1 de Doctrina christiana c. 7, tamen non statim est evidens an significatum illius vocis sit vera aliqua res, vel solum sit aliquid fictum vel excogitatum a nobis* (DM 29, 3, 36). Si legítimamente arguyen estos autores del ser necesario para probar los atributos divinos, es porque antes han probado ya la realidad de este concepto objetivo por argumentos a posteriori. *J. Hellín.*

Agostino Coccio: *Fred Hoyle e il concetto di creazione.* RivFilNeosc 44 (1952) 213-228.

Hoyle, profesional de la Física, ha dado en la Radio londinense algunas lecciones sobre la Física y en ellas ha desarrollado el tema aquí indicado. La materia del espacio

se expansiona cada vez más: las galaxias se alejan con velocidades que crecen con la distancia, y finalmente la velocidad de recesión se hace tan grande que supera a la velocidad de la luz, y así se hacen invisibles y son como si no existieran. Este fenómeno tiene lugar desde toda la eternidad y durará sin fin. Mas de esta manera el espacio observable ya se habría quedado vacío hace muchos millones de años. ¿Cómo explicar sin embargo que esto no haya sucedido y que no sucederá jamás? Por una teoría suya propia novísima, y es por la creación incesante de nueva materia: se crean tantos millones de toneladas incesantemente cuantos son los millones de toneladas de materia que desaparecen de este universo observable. Sin embargo no admite que exista un Creador, ni una providencia. Niega también la inmortalidad del alma. Y después de esto se pregunta por el sentido o significado del mundo, por su fin. Naturalmente, no lo encuentra, y dice que esta es una situación terrible. El autor después señala las diferencias entre la creación introducida por Hoyle y la que enseña Santo Tomás, es decir, la Iglesia católica. Santo Tomás exige la creación para explicar el origen de las cosas, y la rechaza cuando se trata de explicar las mudanzas que advertimos en el universo. Hoyle, por el contrario, no necesita de la creación para explicar el ser de las cosas, y necesita sin embargo de ella para explicar las mudanzas que en el universo se observan, sobre todo para explicar la expansión de la materia en el espacio. *J. Hellín.*

FATTA, M.: *Immutabilitá divina ed efficienza creatrice.* DivTh (P), 55 (1952), 220-23.

La eficiencia ¿no dice mutación? A su vez, la inmutabilidad ¿no niega la eficiencia? Es la falsa concepción del acto creativo por ciertos autores la que enfila el interrogante en su primera forma. Conciben la creación como un paso de la potencia al acto. Muy de otro modo el tomismo no embala entre el decreto de Dios y el efecto acción ninguna intermedia. Su Decreto es su hacer; y su hacer es su mismo Ser y Sustancia. El principio de que el agente en cuanto tal no sufre cambio, cristaliza en Dios formal y materialmente. Y así la inmutabilidad divina puede impregnarse de una eficiencia soberana de absoluta pureza. La inmutabilidad, por su parte, se diría congelar toda energía. ¡Motor inmoble! ¿No es un contrasentido? De hecho esta expresión rebota dura en la mente moderna y debe excusarse. Póngase Inmutable por Inmoble. Por lo demás el Angélico ahondó y vivificó ese concepto aristotélico. Lo inmutable no agota la comprensión infinita del Ser Supremo. En ella pululan perfecciones infinitas: la vida, el amor. Así ya no es tan opaca la actividad del Inmutable y se comprende que en la expansión de su amor vierta afuera sus perfecciones. *L.*

HILDEBRAND, DIETRICH VON: *Un problema de estética: la belleza del paisaje y de la música.* CyF, 7 (1951), núm. 28, 37-47.

El problema es éste: ¿Cómo "la excelsa belleza espiritual que emana del Coliseo, del paisaje de Toscana o del Quinteto de Mozart—realidades, al menos la primera y la última—ni sensitivas ni siquiera vivientes en modo alguno—supera en calidad a la dignidad ontológica de los seres sensibles, de un gusano, p. ej.?

Para resolverlo distingue el A. la belleza ontológica, a la que apropia la definición agustiniana "splendor ordinis", y la "belleza formal". Aquélla corresponde exactamente a la dignidad y jerarquía de la naturaleza del ser, de la que es "splendor", irradiación. Es su grado más alto en el orden sensible la belleza espiritual de la santidad manifestada en la expresión del rostro y actitud del santo. Se percibe por intuición. La "belleza formal", tema del artículo y a la que se dedican las últimas cinco páginas del mismo, que se da únicamente en los objetos visibles y auditivos, es de naturaleza especial, muy superior en valor al de la naturaleza del objeto en que reside. Tiene valor por sí misma, sin que haya que percibirla como manifestación de otra belleza espiritual, al contrario de lo que sucede con la expresión del rostro que revela la belleza espiritual interna de la persona. Intuída nos eleva a Dios. Es de calidad superior a la belleza ontológica.

El ensayo, como lo llama el A., contiene elementos valiosos para la solución del problema propuesto. Pero éste y otros que se interfieren en el decurso de la exposición dejan aún amplio campo a la meditación y discusión. Aun la misma enunciación del problema y lo que presupone—la belleza espiritual (?) de ciertas realidades puramente materiales supera (?) la dignidad ontológica de los seres sensibles—necesitan justificación. *J. Muñoz.*

STOLNITZ, JEROMES *On the formal structure of esthetic theory.* PhilPhenRe XII (1951-1952) 346-364.

Lo "artístico" y lo "estético" son conceptos lógicamente independientes. Una inferencia que vaya de la teoría del arte a la teoría de la experiencia estética resultaría inválida, porque las obras de arte comprenden solamente una clase subordinada de objetos estéticos. Por no haberlo reconocido así, Platón y Verón llegaron a conclusiones empíricamente infundadas, a saber, que la experiencia estética sea esencialmente recognoscitiva y "admirativa", respectivamente. La definición de la "actitud estética" no debe restringirse gratuitamente, sino que debe poseer suficiente amplitud empírica, como por ejemplo: "atención desinteresada hacia un objeto cualquiera del que nos demos cuenta, y por sí mismo exclusivamente". Se critica a Ducasse porque considera que la actitud estética está orientada únicamente hacia la promoción de un "sentimiento", y no hacia todos los estados de reacción o respuesta. Aquellos rasgos de la experiencia total que se lleguen a considerar definitivamente constitutivos de la experiencia y el valor estéticos tienen que producirse siempre que dicha actitud estética se adopte. Se muestra que la teoría de la "objetivación" de Santayana no cumple con este criterio teórico. *A.*

CRONICA

ESPAÑA

II Semana Española de Filosofía.

Organizada por el Instituto "Luis Vives" de Filosofía, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, se ha celebrado en Madrid, en los días del 8 al 15 de abril de 1953, la II Semana Española de Filosofía. En la sesión de apertura don Juan Zaragüeta, director del Instituto, disertó sobre el tema "Fenomenología y problemática del mal".

Los ponentes y temas de discusión han sido los siguientes: "Metafísica del mal", por don Angel González Alvarez, catedrático de la Universidad de Murcia; "El mal en el mundo físico", por don Carlos París, catedrático de la Universidad de Santiago; "El mal en el hombre, en el orden intelectual", por don Manuel Mindán, director de la "Revista de Filosofía"; "El mal en el hombre, en el orden moral", por el padre José Todolí, O. P., secretario del Instituto Luis Vives; "El mal en el orden social", por don José Corts Grau, rector de la Universidad de Valencia; "Dios y el mal", por el padre Augusto J. Ortega, C. M. F., profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca.

En las sesiones de estudio fueron leídas las comunicaciones siguientes: "Malum est in limine boni", por el P. Abilio Alaejos, C. M. F.; "Raíz metafísica del mal", por el padre Antonio Castaño, C. M. F.; "Finitud y mal", por el padre Ramón Ceñal, S. J.; "Naturaleza metafísica del mal", por el padre Alejandro del Cura, O. P.; "El mal como privación del modo, la especie y el orden debidos", por don Jesús García López; "La inadecuabilidad con el fin, constitutivo formal de lo malo", por el padre Francisco González Cordero, C. M. F.; "La metafísica del mal", por don Rafael Martínez Ferri; "El mal psíquico", por don Antonio Alvarez de Linera; "El por qué del mal físico en el mundo", por el padre Cirilo Gutiérrez, O. P.; "Proceso psicológico del acto moralmente malo, según Santo Tomás", por el padre Carlos Soria, O. P.; "El verdadero mal del conocimiento es su limitación", por don Constantino Láscaris; "Voluntariedad del error", por don Pascual Servera; "Metafísica del remordimiento", por don Tomás Carreras Artau; "Del bien trascendental al bien moral", por el padre Marcos Fernández Manzanedo, O. P.; "Pecado y conciencia de pecado", por el padre Tomás de Lezo, O. F. M. Cap.; "La razón ante la pena de daño" y "Teleología del mal", por don Salvador Mañero; "El pecado filosófico", por el padre Teófilo Urdánoz, O. P.; "El mal en el hombre, en el orden social", por don Carlos de Inza; "El mal en la historia", por don Jorge Pérez Ballestar; "El mal social", por don Luis Prieto Delgado; "La razón del mal en el mundo", por el padre José Hellín, S. J.; "Una interpretación actual de Dios a base del mal", por el padre Jesús Muñoz, S. J.; "Qué es el mal y por qué Dios lo permite", por el padre Fernando R. Permuy, C. M. F.

En las sesiones plenarias, consagradas a la historia del problema del mal, disertaron Don Miguel Cruz Hernández, catedrático de la Universidad de Salamanca, sobre "El mal según los filósofos griegos"; el P. Saturnino Alvarez Turienzos, O. S. A., sobre "El mal en San Agustín, maniqueos y pelagianos; el P. Emilio Sauras, O. P., sobre "El mal en Santo Tomás"; don Ignacio Alcorta, catedrático de la Universidad de Barcelona, sobre "El mal según Leibniz y el racionalismo moderno", y el padre Ramón Ceñal, sobre "El problema del mal en la filosofía contemporánea".

En la sesión de clausura, bajo la presidencia del señor ministro de Educación Nacional, el profesor René Le Senne, de la Universidad de París, disertó sobre el tema *Optimisme et pessimisme.*

Sociedad Española de Filosofía.

En su sesión científica del 20 de marzo de 1953, don Juan Zaragüeta leyó una ponencia sobre "Metafísica del hombre". La temática de la metafísica del hombre es la siguiente: 1) investigación del principio de la potencialidad vital del hombre; 2) estudio del doble orden vital, orgánico y mental; 3) interpretación metafísica de ese mismo dualismo. El señor Zaragüeta concluyó con la afirmación de que sólo la solución hilemórfica, base de la antropología aristotélica, escolástica, ofrece una solución coherente y satisfactoria del dualismo enunciado.

En la sesión científica del 16 de abril de 1953 don Tomás Carreras Artau, catedrático de la Universidad de Barcelona, disertó sobre el tema "El hombre primitivo y el hombre esencial". Después de examinar las doctrinas de Taylor, Comte, Lévy-Bruhl y otros autores, el señor Carreras demostró cómo todas las estructuras de la mentalidad de los hombres primitivos pueden perfectamente explicarse desde un punto de vista espiritualista: esas estructuras revelan claramente al hombre esencial dotado de sensibilidad y de razón.

Cursos y conferencias.

En la *Maioricensis Schola Lullistica* (Palma de Mallorca) se ha celebrado, en los días del 27 de marzo al 21 de abril de 1953, el XV Curso Lulista Internacional de Primavera. Los profesores y temas de sus lecciones han sido los siguientes: el doctor Adam Gottrom, de la Universidad de Mainz, "Las ideas de paz mundial en Pierre Dubois, Ramón Lull y Dante"; doctor Ramón Sugranyes, de la Universidad de Freiburg (Suiza), "La misiología luliana"; doctor Michele F. Sciacca, de la Universidad de Génova, "La civilización occidental y su defensa; Ramón Llull, y la doctrina agustiniana de la persona humana".

En el Instituto Filosófico de Balmesiana (Barcelona), el 21 de marzo, el padre Juan Roig Gironella, S. J., ha disertado sobre el tema: "*Para un mundo nuevo* y los intelectuales; discusión, esperanzas y proyectos"; y el día 15 de abril, el profesor Sciacca sobre "Civilización y técnica".

En el Instituto Central de Cultura Religiosa Superior (Madrid), el 21 de marzo, el padre Dominique Dubarle, O. P., ha disertado sobre "El discurso del Papa sobre las pruebas de la existencia de Dios frente a los datos de la ciencia moderna y las grandes teorías astrofísicas contemporáneas".

En el Ateneo de Santander, el 10 de marzo, don Leopoldo E. Palacios, catedrático de la Universidad de Madrid, leyó una conferencia sobre "El humanismo contemporáneo y el ideal de igualdad, libertad y fraternidad". En el Ateneo de Madrid, en los días del 10 al 21 de abril, el mismo doctor Palacios ha desarrollado un curso de diez lecciones sobre "Los principios generales de la poética".

En la Cátedra Pío XII, de Bilbao, el 1 de abril, el padre Joaquín Salaverri, S. J., profesor de la Universidad Pontificia de Comillas, disertó sobre "La posibilidad de seres humanos extraterrestres ante el dogma católico".

Movimiento actual de la Filosofía en Gran Bretaña

Según indicábamos en el número de enero del presente año, la "Aristotelian Society" es la asociación más representativa del movimiento filosófico en el Imperio Británico. De ella forman parte los profesores más destacados de las Universidades inglesas. Al ofrecer a nuestros lectores un resumen de las conferencias y discusiones que tuvieron lugar durante la segunda mitad del curso 1951-1952 en el seno de dicha asociación, estamos seguros de hacernos eco de las ideas filosóficas que actualmente preocupan al ambiente cultural británico. En adelante seguiremos dando cuenta en nuestra Revista de las publicaciones periódicas que la "Aristotelian" envía a sus socios, pero teniendo que omitir las discusiones, ya que la distancia no nos permitirá en lo sucesivo tomar parte activa en el diálogo que sigue a las ponencias. Tampoco nos comprometemos a hacer un resumen de todas las ulteriores conferencias, sino únicamente de aquellas que nos parezcan más significativas.

El 10 de marzo de 1952 Mr. S. Körner disertó "sobre la bondad teórica y práctica" [1]. Intentaba clasificar el problema de las alternativas en la lógica y en la moral. Para ello compara las acciones teóricamente buenas con las prácticas moralmente buenas. Esta bondad ha de medirse por alguna norma. La validez de una norma depende del hecho de su imposición o aceptación o de ambos a la vez, según los casos.

Para justipreciar la bondad de las proposiciones lógicas hay que precisar las condiciones que debe llenar todo pensador conceptual. Pero no basta el cumplimiento de la norma para que una proposición sea teórica. Es necesario que el que la emite, acepte esa norma. Por lo tanto la bondad o malicia teórica no es la propiedad de una acción, sino la relación entre una acción, una norma y una persona que la acepte. El sistema de las proposiciones bueno para todos los pensadores conceptuales se denominaría "el sistema teórico común". El sistema de proposiciones bueno únicamente para unos cuantos pensadores conceptuales se llamaría "el sistema teórico alternativo". Tal, por ejemplo, el de las distintas geometrías.

Como no hay ninguna acción teóricamente buena o mala, tampoco hay ninguna acción prácticamente buena o mala sin referencia a alguna norma. Será un agente moral el que explícita o implícitamente acepte normas con respecto a las cuales las acciones son prácticas. Una acción nunca es por sí misma prácticamente buena o mala, sino que la bondad y malicia está en función de la acción, de la norma universal de conducta que se satisface o viola y de la aceptación de la norma por el agente moral. El que el sistema común práctico sea muchísimo más pobre que el teórico se debe a la ausencia de cualquiera especie de necesidad lógica en la bondad práctica. De esta manera el intuicionismo ético que considera la bondad práctica como una *propiedad* "sui generis" de la acción aprehendida de un modo al menos análogo al que utilizamos para captar propiedades empíricas o lógicas, queda refutado. El otro tipo de intuicionismo que afirma que la bondad práctica es una relación "sui generis" entre una acción y una situación, sería verdadero si la situación estuviese constituida por la ley y un agente que la acepta. La teoría de la actitud favorable o desfavorable hacia la acción va implicada en toda persona que acepta alguna norma universal de conducta, con tal que sepa distinguir este favor o desfavor ético de otras actitudes favorables o desfavorables esencialmente diferentes.

En la discusión que siguió a la conferencia se puso de manifiesto la preocupación frecuente en la "Aristotelian" por precisar la distinción entre bien moral y cualquier otra clase de bienes. Se hizo ver al disertante la necesidad de una definición de la bondad (appropriateness) y una mayor aclaración de la diferencia entre "appropriate" y no "appropriate", así como del término pensador conceptual. Alguno de los miembros manifestó una gran repugnancia a admitir que una acción práctica pueda ser universal. Se insinuó como interesante un estudio comparativo entre la proposición buena (appropriate) y la verdad (truth). Alguno se mostró insatisfecho con la definición minimista de moralidad y hubo quien se atrevió a tachar de relativista al diser-

[1] VII.—*On theoretical and practical appropriatnes*, 10th March (1952), 119-134.

tante. El Sr. Körner confesó que evitaba usar el término de relativismo por el confusionismo que podía crear dada la multiplicidad de sentidos que a través de la historia ha recibido.

El 24 de marzo el salón de las sesiones ordinarias estaba repleto de socios. El profesor Price, catedrático de psicología en la Universidad de Oxford, sostuvo una ponencia sobre el tema "Imagen pensamiento" [2]. He aquí sus principales ideas. La teoría de que no se puede dar pensamiento sin imagen muy extendida entre el vulgo, rechazada por la mayoría de los filósofos modernos, estuvo muy en boga, especialmente entre los empiristas. Llama el autor a esta teoría "imagismo".

A pesar de que muchos niegan las imágenes, algunos usamos imágenes al pensar. Las imágenes no son algo irrelevante al lado de las palabras, sino que con frecuencia las palabras no tienen más valor que el de suscitar una imagen. El pensamiento libre necesita de la ayuda de las imágenes, de las palabras, de los gestos, etc., que no son casos particulares de la idea y que podríamos llamar más bien símbolos, de los cuales son primarios las imágenes y secundarios todos los demás. Todas las palabras, excepto las lógicas o sintácticas (conjunciones...) y las emotivas o evocadoras de pasiones, son sustitutivo de las imágenes. Los imagistas, en cambio, afirman que si las palabras no van acompañadas de imágenes no podemos pensar. Conciben a la imagen como algo permanente, con gran escándalo de los antiimagistas, que quieren suprimir a la imagen para hablar únicamente del proceso imagista. Sin embargo el elemento objetivo del proceso imagista no puede ser eliminado. El lugar que habría que buscarles, si existen en algún sitio, no es tampoco dificultad, pues habría que decir que existen en el lugar en que están. Desde el punto de vista imagista no se ve porqué las imágenes han de ejercer una primacía sobre las palabras en su categoría de símbolos. Como todo símbolo, tiene la propiedad de captar al objeto en su ausencia o a la situación descrita. En este sentido la imagen se acerca más al objeto que cualquier otro símbolo. Es casi un caso particular del concepto, mientras que la palabra no lo es nunca. Pero en contra de los imagistas hay que decir que las imágenes no son los únicos casi-ejemplos particulares. Los modelos, diagramas, fotografías, etc., desempeñan el mismo papel. Hay quien para pensar en ausencia tiene que valerse de las imágenes; hay quien tiene que dibujar, y hay sabios que son incapaces de lo uno y de lo otro. Sea conclusión de lo dicho la siguiente ley: las réplicas, sean imágenes o no, son los símbolos primarios; los demás, especialmente las palabras, son sustitutivos y secundarios. Con los dos podemos pensar, ya que el principio de los imagistas de que para pensar es necesario estar en contacto con la realidad, no implica el que necesariamente haya de ser por medio de la imagen, sino que puede hacerse también por medio de definiciones ostensivas en el uso de las palabras. En este sentido las palabras no necesitarían ser sustitutivos de nadie.

En la discusión que se siguió, el disertante dió a conocer su dominio de la materia y apenas si hubo dificultades serias que objetar. Alguno creyó exagerada la distinción entre imagistas y lingüistas. Otros insinuaban la posibilidad de que las palabras implicasen también alguna imagen y que tal vez hubiese que decir que hay distintos grados de imaginar.

El 7 de abril la señorita Ruth L. Saw, tesorera de la "Aristotelian", leyó su conferencia sobre "Nuestro conocimiento de los individuos" [3]. Estas fueron más o menos las ideas desarrolladas. El conocimiento de las personas es un caso especial del conocimiento de los individuos. La dificultad principal de este conocimiento estriba en que nosotros no conocemos lo que es "una" persona, sino "esta" persona. Es necesario, por tanto, examinar el proceso eliminativo de los términos singulares antes de considerar el conocimiento de los individuos. La eliminatoria pretende aportar dos ventajas. La primera es la de prescindir de las clases de objetos que hay en el mundo para barajar únicamente el número de propiedades primitivas que intervienen en un sistema lógico cualquiera. Pero esto es poner el carro delante del caballo. Parece preferible que los metafísicos informen a los lógicos sobre la realidad, para que éstos encuentren la manera más adecuada de expresarla en palabras, que no viceversa.

---

[2] VIII.—*Image thinking*, 24th March (1952), 134-166.
[3] IX.—*Our knowledge of individuals*, 7th April (1952), 167-188.

La segunda ventaja es que si los nombres no designan una entidad determinada, se pueden discutir cuestiones de existencia. En cambio si un nombre designa una entidad, no tiene sentido preguntarse si existe, ya que la existencia va implícita en la hipótesis. Esta dificultad parece imaginaria. Las cuestiones existenciales, aun en la hipótesis de los nombres propios, no tienen más sentido que el de saber si realmente es un nombre propio, o solamente aparece como tal. La dificultad, por otra parte, no hace más que resaltar la diferencia que existe entre una palabra que puede ser al mismo timpo una descripción, cuando se desconoce la persona, y un nombre, cuando se la conoce personalmente. Ahora bien, ¿el nombre sujeto designa a toda la persona con todas sus propiedades de manera que cualquier predicado suyo sea analítico? Así lo creía Leibniz. Para él el sujeto no es más que ens. Según la interpretación del profesor Ayer y de Quine este ens no es más que el "mero hecho de existir" a lo que parece "en un lugar y en un tiempo". ¿Hay que decir que el nombre señala siempre a una misma persona, o ésta ya no es la misma con el cambio de alguna de sus propiedades? Ante todo una mera indicación hacia el sitio donde se encuentra el predicado no bastaría para explicar a éste.

Por eso se inclinaría a un sistema filosófico que eliminase los nombres propios en Lógica y hablase de personas en Metafísica. Pero de éstas no podemos tener un conocimiento más que en su presencia: en ausencia sólo podemos poseer la expresión descriptiva de ese conocimiento. De los cinco modos aristotélicos de conocer la ciencia conoce el "qué" (that), el arte y la prudencia el "cómo" (how). El arte, cómo hacer, la prudencia, cómo obrar. El cómo obrar lleva implícito el conocimiento de las personas, no sólo el genérico de los psicólogos, sino el inmediato de los individuos. Este obrar bien que envuelve el conocimiento de las personas, aun prescindiendo de la bondad moral de esas acciones, consiste únicamente en el obrar de una manera apropiada a los individuos que se pretende conocer. Este conocimiento será tanto más apropiado, no cuanto sea más general, sino más particularizado. Por lo demás la adecuación será tanto más completa cuanto más continuidad haya en la cohesión de nuestro conocimiento, confrontada con la experiencia, sin que tengamos que exigir un conocimiento tan exhaustivo de la persona que requiera una identidad absoluta.

En la discusión se hizo resaltar la imposibilidad de un conocimiento que rebasase las meras descripciones, ante nuestra ineptitud de penetrar a través de la caparazón de las propiedades. Hubo quien insistió en la suficiencia del lugar para la designación del individuo, ya que el lugar podía intervenir como un predicado del mismo. También se objetó que no era necesario acentuar tanto la diferencia entre las distintas maneras de conocer. El conocimiento de los predicados parece ser algo más que una simple percepción del "how and that". En la conferencia se insiste en la diferencia entre un bien normativo de tipo moral y los juicios meramente apreciativos. Se pidió una mayor aclaración de esa distinción, así como de la diferencia que existía entre conocimiento universal, particular, individual, etc. Por último, hubo quien apellidó de mística a la diferencia entre las propiedades y la persona, inclinándose más bien a sentir que la persona no era otra cosa más que el conjunto de las propiedades.

El 21 de abril Mr. Austin Duman-Jones leyó su conferencia sobre "Afirmaciones y mandatos" [4]. Según él hay una estrecha relación entre ambos. Pero esto no nos capacita para afirmar que todos los mandatos hay que reducirlos a una mera manifestación de los deseos del preceptor, ni que las proposiciones son expresión de las creencias del locutor, pues ni la actitud de creencia ni la de deseo es el contenido de las afirmaciones o mandatos. Otro camino para probar la desemejanza del paralelismo entre afirmaciones y mandatos es la diferencia de las objeciones que a ambos se pueden proponer.

Aunque Hare ha demostrado que existen relaciones lógicas entre mandatos y afirmaciones, así como entre unos mandatos y otros, el modo sin embargo de usar dichas relaciones es radicalmente diferente del que hay para las relaciones totalmente asertivas, y su justificación es también totalmente distinta. Justificar un mandato apenas si se distingue de justificar una acción. Las razones justificativas pueden ser o de acciones pasadas o futuras. Justificar un mandato es semejante a la justificación de accio-

[4] X.—*Assertions and commands*, 21st April (1952), 190-206.

nes futuras. Pero en todo el trabajo nada se ha dicho sobre la justificación de un mandato por razones de obligación. La categoría de mandato es más amplia que la de los mandatos obligatorios, a no ser que se quisiese incurrir en el error de los moralistas fanáticos que pretenden relacionar cualquier decisión práctica con un principio moral o intuición. La teoría aquí expuesta tiene aplicación por lo menos a los mandatos no obligatorios. Con mucha mayor razón en la hipótesis de aquellos moralistas que reducen los mandatos obligatorios al rango de los juicios capaces de verdad o falsedad.

En la discusión se hizo notar que el paralelismo establecido entre afirmaciones y mandatos era bien trivial. Tampoco aparecía clara a alguno de los presentes la diferencia entre los fundamentos lógicos y sicológicos de los mandatos. Por último hubo una gran preocupación por conocer si buscar razones para los mandatos es algo que pertenece al lenguaje o es de orden lógico, metafísico o epistomológico.

El Prof. Acton, actual presidente de la "Aristotelian" durante el curso de 1952-1953, leyó su conferencia ante un numeroso público sobre el tema "La concepción materialista de la historia" [6]. Las ideas por él desarrolladas fueron las siguientes. Examina primero la frase de Engels ante la tumba de Marx, cuando dijo que éste último hizo el gran descubrimiento, oculto antes bajo una sobrecarga de ideología, de que la humanidad debe satisfacer sus necesidades primarias antes de que pueda dedicarse a la política, ciencia, arte, religión, etc. Parece obvio que no habría política, etc., si el hombre no tuviese lo necesario para vivir. Entonces, ¿en qué consiste el descubrimiento? En una teoría evolucionista, según la cual hubo un período en la historia del hombre primitivo en la que, semejante a los animales, no se dedicaba a las operaciones secundarias de la política, etc. Estas últimas son productos de ideologías de ciertas clases interesadas en que la conciencia de la sociedald no despierte para descubrir la falsedad de sus miras. Engels se inspira en la distinción que Marx hace entre las condiciones materiales de la vida como base real de la humanidad y la superestructura jurídica y política o formas ideológicas. Las condiciones materiales son de dos clases: las fuerzas productivas y las relaciones productivas o estructura económica. Enraizadas en las condiciones materiales están las relaciones legales y formas de estado que Marx llama superestructura jurídica y política. En el último escalón de la superestructura están las ideologías reducidas a estos capítulos más importantes: política, moral, filosófica, religiosa, artística. Cambios en las condiciones materiales modificarán necesariamente los tres estadios subsiguientes.

No está muy claro en Marx, si la moral es una superestructura legal y política o una ideología. Tal vez los principios morales efectivos, como contradistintos de las teorías sobre los mismos, pertenezcan a la superestructura legal. La implicación necesaria de la superestructura se basa en el principio falso del determinismo económico o tecnológico. Además, la separación entre base y superestructura no podrá probarse, ya que nunca se encuentran separadas, y el mismo Engels admite que la segunda puede influir en la primera. Consagra al final unos párrafos para probar la gratuidad de las afirmaciones de Marx sobre la moral, la filosofía y las ciencias, así como la falta de argumentos en pro de las ideologías o superestructuras en general.

En la discusión hubo unanimidad casi absoluta en contra del comunismo. El presidente de esta sección, Prof. Findlay, hace unas cuantas observaciones, entre otras la de que es completamente falso que pueda llegar un tiempo en que la humanidad carezca de política o de religión. Le parecía también que tal vez no fuese necesaria la distinción de una superestructura, ya que si las bases llegasen a su máximo grado de perfección, la superestructura sería completa, dada la necesaria determinación en su base. El Prof. Acton mantiene sin embargo la necesidad de la distinción paralela a la que existe entre los individuos y la sociedad. Alguien insinuó le necesidad de una aclaración entre relaciones tecnológicas, relaciones paratécnicas como son las morales y las religiosas, y relaciones económicas. Se convino en afirmar que lo fundamental del sistema marxista es la negación de la distinción que existe entre la materia y el espíritu, así como se calificó de exagerada la afirmación de que toda manifes-

[6] XI.—*The materialist conception of History*, 12th May (1952), 208-224.

tación superestructural humana sea una expresión abstracta y oculta de los intereses de su propia clase. Hay en todo esto cierta coincidencia con el subconsciente de Freud, con la única diferencia de que el freudismo se refiere a los individuos y el subconsciente marxista a la sociedad. Por último cerró la sesión el Prof. Acton diciendo que el comunismo ejercía un influjo tan nefasto y universal, porque a cada uno le habla en su propio lenguaje, a los pobres y a los ricos, y a todas las clases sociales, dentro de su positivismo metafísico.

Bajo la presidencia de Mr. Ayer se celebró la próxima sesión de la "Aristotelian" el 26 de mayo. Mr. R. I. Aaron conversó con nosotros durante una hora sobre el tema "Eliminación de la mente" [6]. Le habían sugerido el tema las palabras radiadas por el Prof. Young en su charla sobre "Duda y certeza en la ciencia": "Por fin nos está permitido eliminar por completo el concepto de mente" [7]. Pero ¿por qué esta eliminación? Porque es un engorro para los filósofos y los científicos. Para los filósofos, porque no saben explicar dos partes que actúan en mí no como partes, sino como si cada una fuese mi todo. Para los científicos, porque todo se lo podrían explicar si la mente no se entrometiese en sus experiencias. Pero ¿podemos eliminar la mente? Young hace la sustitución de la mente por el cerebro. Mas tal vez sea porque considera los actos psicológicos como aspectos subjetivos de los movimientos del cerebro y da importancia únicamente a estos últimos. Pero en esta sustitución se ha perdido algo muy importante. En el mismo intento de la sustitución nos estamos sirviendo de la reflexión de la conciencia. Eliminar a ésta sería privarnos de un elemento de investigación de primer orden, aun en el aspecto meramente fisiológico. Es verdad que mente y cerebro se implican mutuamente. Pero la implicación no justifica la eliminación. A lo más sería admisible como hipótesis, que habría que demostrar, la teoría Spinoziana de los diferentes aspectos de una misma realidad. Pero aun en esta identidad no se podría eliminar a la mente. No todos los fisiólogos están de acuerdo. Sherrington se ve obligado a admitirla por el doble criterio de la conciencia y de la predicción que rebasan toda explicación fisiológica.

Suprimir la mente sería hacer el papel de aquellos químicos que suprimen la vida, porque muertos y vivos son analizados en sus laboratorios de la misma manera. La distinción para muchos filósofos sería puramente lexicológica. Mas olvidan que la distinción verbal se funda en la ontológica de alma y cuerpo. El descubrimiento de la energía en la materia, inerte para los antiguos, los experimentos de Pavlov de los actos reflejos condicionados y la doctrina de Pascal, Locke y Hume de que el hombre es un producto de los hábitos, no justificarían la eliminación de la distinción.

Las tendencias epistemológicas modernas (dialéctica, pragmatista, simbólica, dispositiva) que tendiendo a un pasivismo de la inteligencia eliminan todo poder intuitivo de tipo Cartesiano o Aristotélico para convertirla en un producto de procesos habituales no solucionan todo el problema. Estos procesos habituales no son incompatibles con actos momentáneos de libertad positiva e intuicionismo intelectual. Los hábitos son algo periférico que la voluntad humana puede romper o modificar a su antojo. Tampoco nuestros conocimientos pueden explicarse siempre por vías antiintuicionistas como pretende el Prof. Ryle. El estudio del conocimiento que tenemos de los demás a través de nuestras propias experiencias nos llevan a una distinción marcadísima entre actos mentales y físicos que expresados en una terminología adecuada nos llevarían a afirmaciones opuestas, que podríamos llamar psi-sentencias y no-psi-sentencias. El dualismo tradicional entre un cuerpo pasivo y una mente activa se vendrá abajo con los análisis de la psicología moderna. Tal vez tendremos que recurrir a la explicación Spinoziana del doble aspecto. Pero de ninguna manera podemos eliminar a la mente.

En la discusión el Prof. Ayer estuvo de acuerdo con el disertante en que había que admitir la distinción. Creía sin embargo necesario completar algo más el análisis de las psi-sentencias. Al ver, por ejemplo, el azul, ¿qué diferencia hay entre la visión y la psi? La prueba del intuicionismo le parecía insuficiente. La distinción, se dijo también, tal vez consistiría, no en que puedo experimentar o no una cosa, sino en que puedo describir físicamente una cosa (por ejemplo lo azul), y en cambio a la otra

---

[6] XII.—*Dispensing with mind*, 26th May (1952), 226-242.
[7] *Doubt and certainty in Science*. Published by Oxford universite Press, 1951.

no, como es la mental con carácter siempre desconocido. A alguien le llamó la atención la expresión de M. Aaron de que la flor goza. ¿No llevaría esto a un panpsiquismo? El autor respondió que esto no era más que una metáfora sacada de nuestra propia experiencia. Se objetó además que una mera distinción de sentencias no llevaría consigo la prueba de una distinción real. Con ello sólo habremos conseguido probar la existencia de una distinción lingüística. Alguien salió a la defensa diciendo que si hay dos tipos distintos de sentencias ¿porqué se había de negar en ellos la implicación de dos entidades distintas? Con todo se reconoció que era necesaria una mayor claridad en la determinación y en la prueba positiva de la diferencia. Una última observación hizo notar que tal vez la disyunción no fuese completa, y que además de las proposiciones psi y no-psi puras, habría que admitir las concurrentes.

La reunión del 9 de junio fué también presidida por el Prof. Ayer. Versó sobre "La nostalgia del particular" [8]. Estas fueron más o menos las ideas de Mr. Iris Murdoch. Hume y Locke creyeron que debía haber una conexión constante y rígida entre lenguaje y experiencia. Nosotros al no creer en esto perdimos de vista la noción de "experiencia". El "hecho mental" ha sido abandonado, porque no se le necesita y porque no se le puede encontrar. Esto causa un sentimiento de pérdida y abre un abismo infranqueable entre la "significación" que investiga el análisis lingüístico y la "significación" en poesía o investigada por el psicoanálisis. El "hecho mental" pierde su interés cuando se pretende que las palabras vengan determinadas por la rigidez externa del contexto social desprovisto de toda significación interior, y que actos interiores (imágenes, por ejemplo) no acompañen al uso inteligente de las palabras, y aunque así fuese, si sólo pierden su ambigüedad por su uso en el lenguaje ordinario. Con lo cual se elimina de raiz el problema de los universales al desligar totalmente de la experiencia su significado.

Podemos hablar de hechos sin hablar de experiencias. Pero esto es cambiar de sitio y no eliminar "la experiencia particular". Ahora habrá que traerla como justificante de las reglas que determinan el uso de las palabras. Se plantea, pues, un doble problema: ¿existen experiencias "mentales" distintas de las "físicas"? ¿Tienen alguna significación? No hay duda de que existen las primeras. El Prof. Ayer divide la región mental en manifiestas convenciones públicas, que rigen el sentido de las palabras y en las que propiamente consiste el pensar, y en fenómenos oscuros privados, desprovistos de sentido a no ser como posibles materiales para un estudio psicológico. Ryles subdivide los fenómenos según los dos modos de describir el "proceso mental": recuento de los procesos psicológicos "en bruto" y descripciones gráficas metafóricas de un período de pensamiento. No acaba de verse la distinción de las dos mitades en esta subdivisión, en las que para destruirla se ha partido la vida interior.

Suponiendo, pues, que hay hechos mentales, estos se distinguen de las sensaciones por su dinamismo peculiar que escapa a nuestro control consciente. Todas las experiencias internas son más difícilmente descriptibles que las externas, en parte porque nuestro lenguaje está calcado en términos físicos aun para describir los procesos mentales. ¿Podría llevarnos esta expresión de los pensamientos en términos físicos a desposeerlo de todo sentido propio distinto del físico? Dos hechos se imponen: en primer lugar hay expresiones anteriores al lenguaje; en segundo lugar para expresar estas experiencias tengo que valerme del lenguaje elaborado y aprendido en públicos contextos. Sin embargo, aunque el lenguaje puede reflectir sobre la experiencia para hacerla más precisa y ayudarnos a la observación, la determinación de la experiencia no depende del lenguaje, ya que hay experiencias que escapan al lenguaje público para quedar relegadas a un lenguaje privado personal. Pero si desligamos la experiencia del lenguaje nos privaríamos de un criterio para reconocer la repetición de la experiencia, con lo cual el problema de los universales, basado esencialmente sobre la repetición de experiencias, sería un espejismo. No queda más remedio que recurrir a un "sentido intrínseco", sobre todo en las experiencias inmediatas, como son, por ejemplo, las artísticas o las que vienen directamente de los objetos y no del lenguaje.

En la discusión bastante animada interviene en primer lugar el Prof. Ayer. Pone algún reparo a las palabras "significación simbólica". Parece ser que toda experien-

[8] XIII.—*Nostalgia for the particular*, 9th June (1952), 244-260.

cia se simboliza a sí misma. ¿Se trataría tal vez de una pintura? Una mayor aclaración sobre este punto la está exigiendo el asunto tratado. Por lo demás sostiene el Prof. Ayer que lo único que tiene el pueblo son significaciones (meanings). A continuación el Prof. Findlay advierte que hay en la conferencia de Mr. Iris un pequeño confusionismo al extremar la diferencia entre las sensaciones y las experiencias internas, como si se pretendiese negar el valor de experiencias a las sensaciones. Más bien habría que decir que las dos son experiencias, aunque distintas. Mr. Brown corrobora este punto de vista de que tan experiencias son las sensaciones como los pensamientos. También se puso algún reparo a la expresión "auto-descriptivo" (self-describing). De admitir el "self" habría que admitir otro "self" para el primero y nos veríamos obligados a una cadena sin fin. Las últimas intervenciones se movieron en la línea de la dificultad del Prof. Findlay: no se ve por qué la determinación (definitness) de las impresiones estéticas haya de ser mayor que cualquier otra: ni por qué un pensamiento me haya de pertenecer con más propiedad que cualquier otra experiencia física. Todo esto no parece tener otro fundamento que la tendencia de los psicólogos a polarizar en experiencias diferentes a las distintas clases de actos humanos.

El 23 de junio tuvo lugar la última sesión ordinaria de la "Aristotelian". En ella Mr. Morris Lazerowitz disertó sobre las "Paradojas del movimiento" [9], propuestas por Zenón. Su intento es decir algo nuevo sobre las paradojas y al mismo tiempo filosofar sobre la naturaleza de las teorías y demostraciones metafísicas. Más que discurrir los argumentos en contra del movimiento, quiere ver si realmente el intento de dichos argumentos es demostrar algo en contra del movimiento. La fachada lingüística es de una prueba en contra, pero el contenido no prueba nada en contra. De las distintas versiones del argumento de la flecha escoge la siguiente: "todo lo que se comporta de una manera uniforme o está en continuo movimiento o en descanso; es así que lo que se mueve está siempre en el *ahora*, luego la flecha que se mueve no se mueve". El ahora es un instante de tiempo y nada puede cambiarse de un sitio a otro en un instante.

Sobre este argumento hay tres opiniones: la primera sostiene que el argumento es falso y contiene un error que hasta ahora no se ha descubierto. La segunda que la prueba es verdadera y que no se da el movimiento. La tercera, que siendo verdadera no prueba la imposibilidad del movimiento, sino únicamente la naturaleza del movimiento: ocupación de diferentes lugares en diferentes tiempos. Ninguna de estas tres metateorías descubre el alcance del argumento. La verdadera solución está en que el error hay que buscarlo en el lenguaje. El instante lingüístico se quiere convertir en un instante físico. El instante lingüístico excluye que el instante pueda ser una unidad del tiempo al identificarlo con el punto matemático. En este caso sería imposible el paso espacial de un punto a otro en un instante o punto matemático temporal. El argumento, por lo tanto, no pretende probar la imposibilidad del movimiento, sino corregir el defecto lingüístico de convertir el instante en un punto matemático. Habría que atribuir al "ahora" y al "instante" físico una duración por pequeña que sea, la cual haga posible el movimiento en un instante no matemático, sino físico.

Las cuatro paradojas de Zenón pueden reducirse a dos. El argumento de la flecha se basa en el confusionismo de identificar el instante matemático inextenso con el instante del lenguaje vulgar que es un intervalo minúsculo de tiempo. El mismo fraude lingüístico se comete en la paradoja del estadio, con la particularidad de extenderlo además al punto matemático que no puede ser jamás una unidad espacial. La dicotomía y Aquiles y la tortuga demuestran, no la imposibilidad del movimiento, sino la imposibilidad de "terminar" una serie "interminable" de distancias. O sea, pone de relieve la cualidad de la serie geométrica infinita de no tener último término y su inconvertibilidad en una serie finita. El equívoco está en una trasposición lingüística que amplía el término "serie", finito de por sí, a otra cosa esencialmente distinta como es la serie infinita, o que hace consistir una distancia cualquiera en la suma de una serie geométrica de infinitas distancias. Habría que hacer aquí lo que aquel americano que nunca llamaba finito al número, pues decir número es lo mismo que decir finito, sin que puedan existir números infinitos.

---

[9] XIV.—*The paradoxes of motion*, 23rd June (1952), 262-280.

En la discusión Mr. Ayer, que preside la reunión, le arguye señalando el punto flaco de la conferencia. No distingue la cuestión histórica de la doctrinal. Que estos argumentos los adujo Zenón en contra del movimiento parece fuera de toda duda históricamente, o al menos habría que probar lo contrario con argumentos históricos a los que ninguna alusión se hace en el trabajo. Aun prescindiendo de la cuestión histórica, cree que el pensamiento no está bien desarrollado. Si las premisas están bien, ¿por qué no ha de fluir la consecuencia? Habría que demostrar de antemano que alguna de las premisas es falsa. Más acertado hubiese sido analizar los conceptos de instante y movimiento para ver si son compatibles. Se hizo ver también que no acaba de apreciarse con claridad la relación que hay entre cuanto afirma el disertante sobre la serie matemática y lo que se trata de probar. Hubo quien no estaba de acuerdo en que no pudiese llamarse número a los infinitos. A continuación se suscitó una contienda bastante animada sobre si debía decirse moverse "at" o "in an instant". "At" supondría un paralelismo con cada uno de los puntos del instante. "In" se referiría a todo el instante en su conjunto. Hubo pareceres en favor de las dos hipótesis. Por último se advirtió que si se admitía una serie divisible, el argumento de Zenón tendría toda su fuerza en contra de la posibilidad del movimiento.

SALVADOR G. NOGALES, S. J.

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros recibidos cuyo contenido cuadre con los fines específicos de nuestra Revista.
Los libros para recensión deberán remitirse a PENSAMIENTO. Redacción: Pablo Aranda, 3, Madrid (6).

* De su autor:

MONZÓ PALÉS, ONOFRE: *Ensayo valorativo del existencialismo*. Ciudad Real, Instituto de Estudios Manchegos, 1952. 36 pp. 24 × 17 cms.
MUÑOZ, VICENTE, O. Merc.: *Zumel y el Molinismo*. Informe del P. Fr. Zumel sobre las doctrinas de L. de Molina, presentado en julio de 1595. Madrid, Revista "Estudios", 1953. 204 pp. 24 × 17 cms.
OSENDE, VICTORINO, O. P.: *Sabiduría y eutrapelia*. Pamplona, Imprenta Acción Social, S. A. [1952]. 236 pp. 18 × 12 cms. 18 ptas.
RODRÍGUEZ ARIAS, JESÚS MARÍA, O. P.: *El más antiguo argumento para probar la incorporeidad del alma humana*. Aparte de "Estudios Filosóficos". Las Caldas de Besaya (Santander), 1952. 114 pp. 25 × 17 cms.

* Ediciones FAX, Zurbano, 80. Madrid.

BRUNNER, AUGUST: *Ideario filosófico*. Traducción por J. Iriarte. Tercera edición española, refundida y aumentada. Madrid, Editorial "Razón y Fe", 1952. 296 pp. 20 × 14 cms. 35 ptas.
GEMELLI, AGUSTÍN, O. F. M.: *Psicología de la edad evolutiva*. Prólogo y traducción de J. Fábregas, S. J. Madrid, Editorial "Razón y Fe", 1952. 284 pp. 20 × 14 cms.
HOYRE, F. DE: *Ensayo de filosofía pedagógica*. Traducción de J. María Bernáldez. Prólogo de J. Zaragüeta. Cuarta edición, 1952. 392 pp. 20 × 14 cms. 65 ptas.

* Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Publicaciones, Vitrubio, 16. Madrid.

MENÉNDEZ PELAYO, MARCELINO: *Bibliografía Hispano-latina clásica*. Tomo IX (Virgilio-Vitrubio); tomo X (Miscelánea y notas para una Bibliografía greco-hispana, e índices generales). 1952, 1953. 370 y 460 pp. 22 × 14 cms.
PEDRO HISPANO: *Obras filosóficas*. III. Edición, introducción y notas por Manuel Alonso, S. J. 1952. 508 pp. 23 × 16 cms.
ZARAGÜETA, JUAN: *Filosofía y Vida*. II, Problemas y métodos. 1952. 606 pp. 24 × 17 cms.

* Biblioteca de Autores Cristianos. Alfonso XI, 4. Madrid.

SAN AGUSTÍN: *Obras en edición bilingüe*. XI. *Cartas*, 2.º (Complemento del tomo VIII). Edición preparada por Lope Cilleruelo, O. S. A. 1953. VIII-1100 pp. 70 ptas.
SAN ANSELMO: *Obras completas*. Traducidas por primera vez al castellano. Texto latino de la edición crítica de Schmidt, O. S. B. Tomo II. Versión castellana y notas teológicas, sacadas de los comentarios del P. Olivares, O. S. B., por Julián Alameda, O. S. B. 1953. XVI-804 pp.
SAN FRANCISCO JAVIER: *Cartas y escritos* Única publicación castellana completa según la edición crítica de "Monumenta Historica Soc. Iesu". Anotadas por F. Zubillaga, S. J. 1953. XX-578 pp. 60 ptas.
SALCEDO, LEOVIGILDO; ITURRIOZ, JESÚS, S. J.: *Introductio in Philosophiam. Logica. Critica. Metaphysica generalis*. 1953. XXIV-894 pp. 20 × 12 cms. 80 ptas.
Verbum Vitae. La palabra de Cristo. Repertorio orgánico de textos para el estudio de las homilías dominicales y festivas: Tomo I, Adviento y Navidad. LXXII-934 pp. 75 ptas.

* Espasa-Calpe. Ríos Rosas, 28. Madrid.

Diccionario Filosófico. Directores: Julio Rey Pastor, Ismael Quiles, S. J. Buenos Aires, 1952. XXVIII-1114 pp. 27 × 18 cms. 400 ptas.

* Ediciones Rialp. Preciados, 35. Madrid.

HILDEBRAND, DIETRICH VON: *Nuestra transformación en Cristo*. Traducción de J. Bofill. 1953. Dos tomos. 354 y 330 pp. 17 × 12 cms.
THIBON, GUSTAV: *Sobre el amor humano*. Traducción de P. García Noreña. 1953. 200 pp. 17 × 12 centímetros.

* Ediciones Aula. Plaza Santa Ana, 2. Murcia.

JOLIVET, REGIS: *La sinceridad y sus exigencias*. Prólogo de A. Muñoz Alonso. 1953. 272 pp. 17 × 12 cms.

* Instituto Británico. Almagro, 5. Madrid.

RUSSELL, BERTRAND: *Mysticism and Logic.* London, Penguin Book, 1953. 220 pp. 18 × 11 cms.
STRAUSS, E. B.: *Reason and unreason in psychological medicine.* London, H. K. Lewis, 1953. XII-56 pp. 22 × 14 cms.

* Editorial Labor. Provenza, 84. Barcelona.

KLIMKE, FEDERICO; COLOMER, EUSEBIO, S. J.: *Historia de la Filosofía.* Traducción y ampliaciones a cargo de profesores de la Facultad Filosófica del Colegio Máximo de San Francisco de Borja, redactores de PENSAMIENTO. Segunda edición revisada y ampliada. 1953. XXVIII-966 pp.

* Editorial Gómez. Plaza del Castillo, 28. Pamplona.

PLATTNER, PAUL: *Matrimonios más felices.* Psicología matrimonial práctica. Traducción de F. Soto Yarritu. Prólogo de J. J. López Ibor. 1953. 114 pp. 21 × 14 cms.

* Instituto de Cultura Hispánica. Ciudad Universitaria. Madrid.

PERPIÑÁ, ROMÁN: *La crisis de la economía liberal.* 1953. 170 pp. 21 × 15 cms. 35 ptas.

* E. Subirana. Puertaferrisa, 14. Barcelona.

SOLNÁS, JOAQUÍN: *Manual litúrgico.* Décimotercera edición. Tomo I. 1953. XXIV-706 pp.

* Ediciones "Verdad y Vida". San Francisco el Grande. Madrid.

FARRE, LUIS: *Vida y pensamiento de Jorge Santayana.* 124 pp. 25 × 17 cms.

* E. Nauwelaerts. Place Card. Mercier, 2. Louvain.

GILSON, ETIENNE: *Les métamorphoses de la Cité de Dieu.* 1952. XII-294 pp. 20 × 13 cms.

* J. Vrin. Place de la Sorbonne, 6. Paris.

Etudes et Recherches. Cahiers de Théologie et de Philosophie. VIII. 1952. 192 pp. 25 × 17 cms.
GAITH, JEROME: *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse.* 1953. 214 pp. 25 × 17 cms.
ISAAC, J., O. P.: *Le Peri Hermenias en Occident de Boèce à Saint Thomas.* 1953. 192 pp. 25 × 17 cms.
VIAL, JEANNE: *Le sens du présent.* 1952. XVIII-250 pp. 25 × 16 cms.
WAHL, JEAN: *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes.* 1953. 48 pp. 22 × 14 cms.

* E. Vitte. Place Bellecour, 3. Lyon.

CHAIX-RUY, JULES: *Les dimensions de l'être et du temps.* 1953. 316 pp. 23 × 14 cms.

* Presses Universitaires. Boulevard Saint-Germain, 108. Paris.

BACHELARD, GASTON: *Le matérialisme rationnel.* 226 pp. 23 × 14 cms.
BIGO, PIERRE: *Marxisme et humanisme.* 1953. XXXII-270 pp. 23 × 14 cms.
DELEUZE, GILLES: *Empirisme et subiectivité.* Essai sur la nature humaine selon Hume. 1953. 154 pp. 19 × 14 cms.
Etudes Blondéliennes. Fasc. 2. 1952. 168 pp. 23 × 14 cms.
GUSDORF, GEORGES: *La parole.* 1953. 124 pp. 19 × 12 cms.
LEROY, ANDRÉ-LOUIS: *David Hume.* 1953. 342 pp. 23 × 14 cms.
NEDONCELLE, MAURICE: *Introduction à l'Esthetique.* 1953. 124 pp. 19 × 12 cms.

* Editrice Taylor. Via Amadeo Peyrón. 29. Torino.

CHIODI, PIETRO: *L'ultimo Heidegger.* 1952. 90 pp. 21 × 14 cms.

* Biblioteca Apostólica Vaticana. Roma.

MAIER, ANNELIESE: *Códices Burghesiani Bibliothecae Vaticanae* (Studi e Testi, 170). 1952. VIII-496 pp. 26 × 18 cms.

* Instituto di Studi Filosofici. Via G. Montanelli, 4. Roma.

Atti del II Congreso Internazionale di Studi Umanistici. Roma-Milano, Fratelli Bocca, 1953. XVI-312 pp. 60 láms. 24 × 17 cms.
FILIASI CARCANO, PAOLO: *Problematica della filosofia odierna.* Roma-Milano, Fratelli Bocca, 1953. 408 pp. 22 × 14 cms.

* Studium "Gabriel". Caravate (Varese). Italia.

BENINCA, A., C. P.: *La libertà umana nell'Etica di B. Spinoza.* 1952. 116 pp. 25 × 17 cms.

* Rascher Verlag. Limmatquai, 50. Zürich.

BAUMGARTEN, FRANZISKA: *Lehrling und Lehr.* 1952. 238 pp. 23 × 16 cms.
SAITSCHICK, ROBERT: *Der Staat und was mehr ist.* 1946. 318 pp. 21 × 15 cms.
SAITSCHICK, ROBERT: *Denker und Dichter.* 1949. 342 pp. 21 × 15 cms.

* Erich Wewel Verlag. Weiherhofstrasse, 2. Freiburg i. Br.

SOLOWJEW, WLADIMIR: *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von W. S....* herausgegeben von W. Szylkarski. VII Bd. *Erkenntnislehre, Aesthetik, Philosophie der Liebe.* 1953. 450 pp. 23 × 15 cms. 23 DM.

* Kösel-Verlag. Kaiser Ludwigsplatz, 6. München 15.

PIEPER, JOSEF: *Philosophia negativa.* Zwei Versuche über Thomas von Aquin. 1953. 104 pp. 19 × 11 cms.

* Aschendorff Verlag. Gallitzinstrasse, 13. Münster Westf.

THOMAS AQUINAS: *De cognitione veritatis textus selecti...* collegit Josephus de Vries, S. J., 2.ª edit. 1953. 62 pp. 19 × 12 cms.

* Walter de Gruyter. Genthinerstrasse 13. Berlin W 35.

CAPELLE, WILHELM: *Geschichte der Philosophie.* I, Die Griechische Philosophie. I Teil, Von Thales bis Leukippos. 2.ª edic. (Sammlung Göschen, Bd. 857). 1953. 136 pp. 16 × 10 cms.

* University of North Carolina. Studies in the Germanic Languages and Literatures. Box 537. Chapel Hill, N. C.

O'FLAHERTY, JAMES C.: *Unity and Language.* A study in the Philosophie of Johann Georg Hamann. 1952. X-122 pp. 23 × 15 cms.

* Universidad Nacional de Cuyo. Instituto de Filosofía. Mitre, 740. Mendoza. Argentina.

GONZÁLEZ ALVAREZ, ANGEL: *Filosofía de la educación.* 1952. 250 pp. 19 × 13 cms.

REVISTAS EXTRACTADAS

(M. = Madrid, P. = París. R. = Roma.)

	Al-Andalus (M.).
	Anales de la Universidad de Murcia.
Ang	Angelicum (R.).
Ant	Antonianum (R.).
	Arbor (M.).
ArchdFil	Archivo di Filosofia (R.).
ArchPhil	Archives de Philosophie (P.).
ATGran	Archivo Teológico Granadino (Granada).
	Broteria (Lisboa).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
	Las Ciencias (M.).
CivCatt	La Civiltà Cattolica (R.).
CyF	Ciencia y Fe (San Miguel. Argentina).
	Dialectica (Neuchâtel).
DivTh(Fr)	Divus Thomas (Freiburg. Suiza).
DivTh(P)	Divus Thomas (Piacenza).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M.).
EstFranc	Estudios Franciscanos (Barcelona).
	Filosofia (Torino).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Génova).
Greg	Gregorianum (R.).
JournPhil	The Journal of Philosophy (New York).
JournSymLo	The Journal of Symbolic Logic (Province, R. I. EE. UU.).
LavalThPh	Laval Théologique et Philosophique (Québec).
TheModSch	The Modern Schoolman (St. Louis. EE. UU.).
NouvRevTh	Nouvelle Revue Théologique (Louvain).
PhilNat.	Philosophia Naturalis (Schlehdorf a. Kochelsee. Alemania).
	Philosophia (Mendoza. Argentina).
PhilMag	The Philosophical Magazine (London).
PhilPhenRe	Philosophy and Phenomonogical Research (Buffalo).
PhilRev	The Philosophical Review (New York).
PhilSc	Philosophy of Science (Baltimore).
RazFe	Razón y Fe (M.).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M.).
RevEspTeol	Revista Española de Teología (M.).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M.).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M.).
RevFil	Revista de Filosofía (M.).
RevdeFil(Ch)	Revista de Filosofía (Santiago de Chile).
RevFilos	Revista Filosófica (Coimbra).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M.).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevPsGenApl	Revista de Psicología General y Aplicada (M.).
RevUnivBA	Revista de la Universidad de Buenos Aires.
RevIntPhil	Revue Internationale de Philosophie (Bruxelles).
RevMetMor	Revue de Métaphisique et de Morale (P.).
RevPhilLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPhilFrEtr	Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (P.).
RevScPhTh	Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques (Le Saulchoir).
RevUnOtt	Revue de la Unversité d'Ottawa (Canadá).
RivFil	Rivista di Filosofia (Torino).
RivFilNeos	Rivista di Filosofia Neoscolastica (Milano).
	Sapienta (La Plata. Argentina).
	Sapienza (R.).
	Scholastik (Frankfurt/Main).
	Sophia (R.).
	Teoresi (Messina).
UnivCatBol	Universidad Católica Boliviana (Medellín. Colombia).
VV	Verdad y Vida (M.).
ZeitfphF	Zeitschrift für philosophische Forschung (Schlehdorf a. Kochelsee. Obb. Alemania).